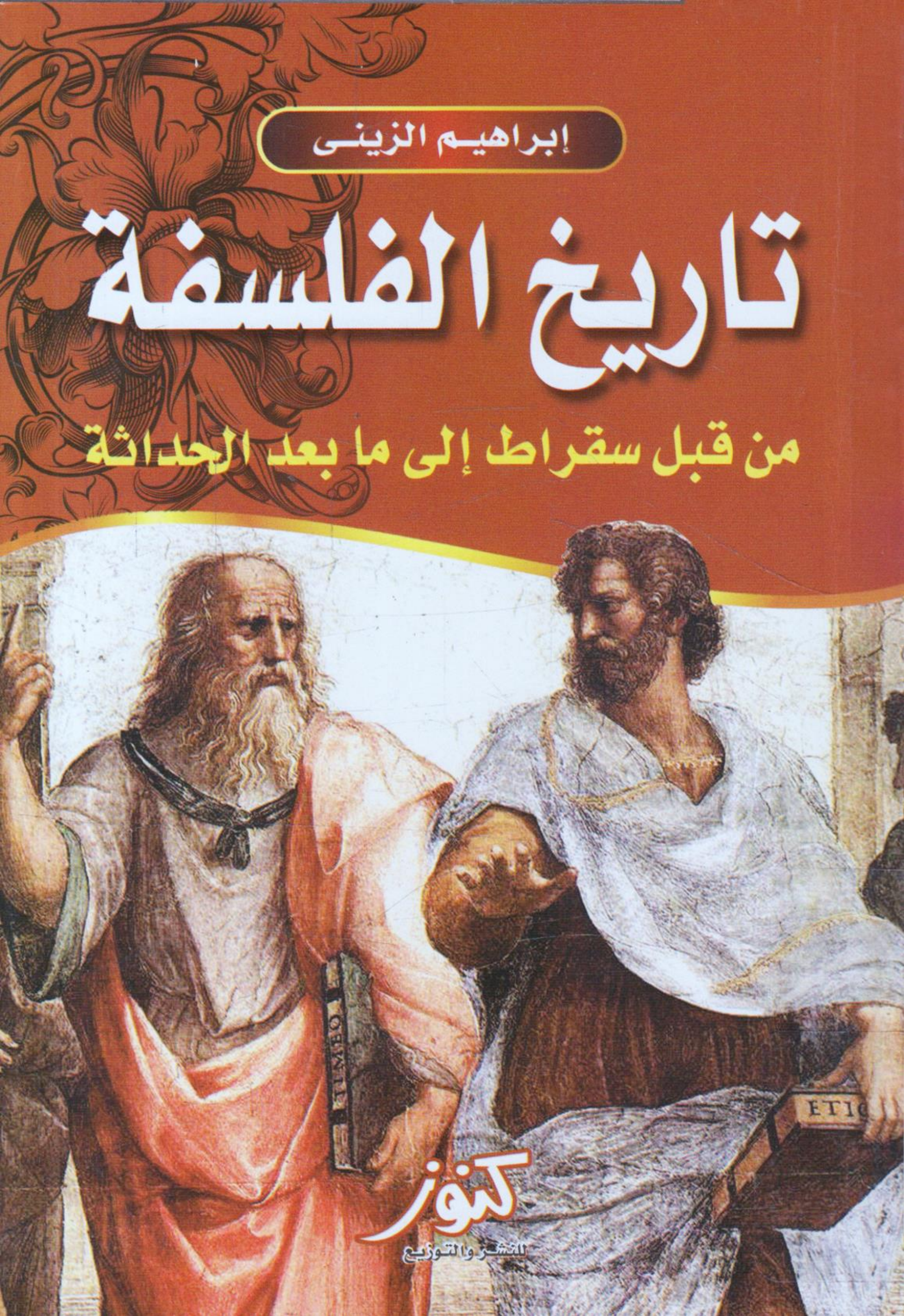


إبراهيم الزيني
تاريخ الفلسفة
من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة
كنوز
للنشر والتوزيع

تاريخ الفلسفة

المؤلف:
إبراهيم الزينى

الناشر



للنشر والتوزيع
37 ش قصر النيل ـ القاهرة تليفون: 012 7717795
kenouz55@yahoo.com

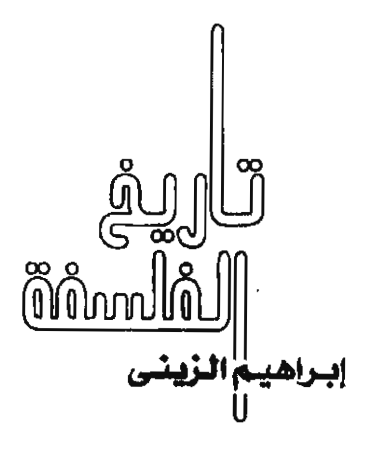
المحرر العام
ضياء الدين رشدى

الإشراف العام
ياسر رمضان

التنفيذ الداخلى



رقم الإيداع: 2011/2893
الترقيم الدولى: 978-977-709-263-0


تاريخ
الفلسفة
إبراهيم الزيني

تاريخ الفلسفة

إبراهيم الزينى



للنشر والتوزيع



هذا الكتاب نقدمه للمتخصص وغير المتخصص، وقد كُتب بطريقة تساعد دارس الفلسفة فى الإلمام بكل الفلسفات منذ بداية عصر التفكير، بعد أن استقر الإنسان فى مجتمعات مدنية متجاورة وبدأ يفكر فى الكون والحياة والطبيعة ويحاول أن يستخلص النظريات والقوانين التى تحاول تفسير الأفكار والشكوك التى يعيشها..

أما غير المتخصص فإننا نقدم له وجبة دسمة من الثقافة التى أجهد الفلاسفة والمفكرون أنفسهم فى تقديم تفسير عقلانى للعالم المحيط بهم، وبذلك يضيف غير المتخصص رصيدًا فكريًا وثقافيًا إلى مخزونه الثقافى يساعده فى إدراك أهمية العقل ومنتجه الفكرى، حتى يحاول تفعيل قدراته العقلية ليستطيع التعايش مع العالم من حوله ويتعرف إلى نفسه داخل هذا العالم.

إن الفلسفة هى أهم العلوم فمنها ولدت الهندسة والجبر وحساب المثلثات والتفاضل والتكامل والكيمياء والفيزياء، وكذلك النظريات التى تؤسس لهذه العلوم..

ويخطئ القول من يعتقد أن دراسة الفلسفة هى نوع من الرفاهية الثقافية، وهذا الاعتقاد ربما يكون سائرًا فى مجتمعاتنا الشرقية، وهذا الكتاب يدحض هذه الحجة ويؤكد أن كل العلماء الذين غيروا العالم باختراعاتهم ونظرياتهم خرجوا جميعًا من رحم الفلسفة. وكما سيأتى فى هذا الكتاب فإن مدرسة الإسكندرية فى العهد البطلمى كانت البداية الحقيقية لتمويل الأفكار والنظريات الفلسفية إلى علوم مادية فرأينا أرشميدس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم يقدمون علمًا ماديًا رائعًا فى الهندسة والجبر والفيزياء تولد من نظرياتهم الفلسفية.

لم نجد كتبًا فى المكتبة العربية تلم إلمامًا كاملاً بكل تاريخ الفلسفة من بداية عصر التفكير وحتى هذا القرن، وكل ما وجدناه كان فى معظمه وحتى هذا القرن، وكل ما وجدناه كان فى معظمه يتناول عصرًا معينًا أو مدرسة بعينها، ورأينا أن كتابًا فى تاريخ الفلسفة ينبغى أن يتناول كل العصور خاصة عصر ما قبل سقراط، فهذه الفترة كانت مهملة تمامًا فى الكتب التى تتناول هذا العصر، لذلك وضعت فى هذا الكتاب فصلاً مهمًا يدور حول فلسفة ما قبل سقراط لأنها كانت البدايات الأولى للفلسفة خاصة ما يتعلق منها بالفلسفة المصرية القديمة والفلسفة الصينية والفلسفة الهندية.

وأزعم أننى قصرت كثيرًا فى الفلسفة المصرية القديمة حيث البدايات الأولى للفلسفة التى كانت تتمحور حول علاقة الإنسان بالله وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بعالم ما وراء الطبيعة، حيث قامت الفلسفة المصرية فى جوهرها على علاقة الإنسان بما وراء الطبيعة وسخروا نظرياتهم الفلسفية فى خدمة هذا الهدف، فصنعوا الأهرامات وقاموا بالتحنيط وأقاموا المعابد مما استوجب أن يصنعوا علمًا ماديًا لخدمة هذا الهدف، وعلى سبيل المثال فإننا نجد حجرة الدفن فى هرم خوفو تتمتع بأدق زوايا قائمة، وكذلك تعامد الشمس على وجه رمسيس مرتين فى العام قد استوجب نظريات رياضية عالية الجودة والإتقان.

ولكننا لم نجد فى كتب مصر القديمة ما يتحدث عن الفلسفة بالمعنى المعروف، وربما تأتى الحفريات الجديدة بما يفيد بوجود فلسفة حقيقية عند المصريين القدماء.

هذا شىء، أما ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية فإننا فى هذا الكتاب قد قدمنا عرضًا وافيًا للحركة الفلسفية الإسلامية منذ بداياتها الأولى ثم عرجنا على أهم الفلاسفة وصولاً لابن رشد الذى يعتقد مفكرو الغرب أنه الوحيد الذى يرجع له الفضل فى تقدم أوروبا بعد أن نقل لها فكر الفلاسفة الإسلاميين واليونانيين، وقدم لأوروبا أكبر خدمة فى تاريخها لأن هذا الفكر قدم نقلة حضارية لما نسميه عصر النهضة بعد أن كانت أوروبا تعيش فى ظلام الجهل والغيبوبة الدينية حيث سيطرت الكنيسة على كل مقدرات

الحكم والحياة فكان ما قدمه ابن رشد هو الشرارة التى أشعلت الفكر الأوروبى بداية من بيكون إلى جاليليو وجون لوك وغيرهم حتى استطاعت أوروبا النهوض من سباتها المظلم بل شديد الظلمة.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى عصر النهضة حيث بدأت إرهاصات الفلاسفة تحدث ثورة فكرية استعدت طغيان الكنيسة للفلاسفة ومحاربتهم ثم قدمنا عرضًا لأهم فلاسفة هذا العصر.

وفى نفس السياق انتقلنا إلى عصر التنوير الحقيقى حيث بدأت أوروبا فى التخلص من العنف الدينى ضد المفكرين والفلاسفة وازدهر كل هذا بعد قيام الثورة الفرنسية.. وقدمنا عرضًا للفكر الفلسفى فى هذا العصر وفلسفاتهم ونظرياتهم.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى العصر الحديث حيث تحولت الفلسفة إلى نظريات مادية تعالج الواقع المعاش بعد أن سبقتها المادية الجدلية وأفكارها، استقر فى مفهوم الفلاسفة أن تكون النظرية الفلسفية فى خدمة الإنسان حتى استطاع العصر الحديث أن يقدم حضارة رائعة قامت كلها على اختراعات متقدمة أخذت من نظريات فلسفية تعالج المادة وجزئياتها وكل ما يدور حولها.

ولم نغفل النظريات الفلسفية التى اهتمت بالإنسان سياسيًا وعلاقته بالسلطة وتوزيع الثروة فعرضنا لنظريات ماركس وإنجلز السياسية التى ساهمت سياسيًا واقتصاديًا فى تغيير العالم.

وأخيرًا وصلنا إلى نهاية القرن العشرين وتناولنا فلاسفته بالشرح والتحليل.

هذا الكتاب يتكون من مدخل وسبعة فصول وقد كُتب بطريقة ميسرة ولغة سهلة بحيث يستفيد منه المتخصص وغير المتخصص وعرضناه بحياد كامل دون تفضيل عصر على عصر آخر، فالتاريخ ينبغى أن يُقَدَّم كما هو على حقيقته لأن الحقيقة هى أم المعرفة.

وبعد..

إذا كان العالم كله يعتقد أن فضل الفلاسفة والفكر الإسلامى على أوروبا وعلى البشرية أمر لا يمكن تجاهله حتى إننا نراهم - مفكرى الغرب - منصفين تمامًا عندما يتحدثون عن فضل الحضارة الإسلامية على الغرب ويؤكدون أهمية فكر فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا وابن رشد حيث انتقل عن طريقهما الفكر إلى أوروبا فابن سينا انتقل فكره عن طريق شرق أوروبا بينما انتقل فكر ابن رشد عن طريق الغرب ومعهما انتقل كل فكر وفلسفة الشرق واليونان إلى أوروبا.

فإنه يحق لى أن أسأل هذا السؤال.. إذا كنّا نحن العرب والمسلمين قد ساهمنا بل أسسنا للحضارة الغربية وما حققته من تقدم علمى فلماذا أصبحنا مستهلكين لهذه الحضارة وغير مشاركين فى إنتاجها..!!

بل هناك سؤال آخر وهو إذا كانت أنتجنا فكرًا وفلسفات وعلوم فى العصور القديمة فلماذا نحن عاجزون الآن عن الإنتاج الفكرى والعلمى..!!

إننى أنتهز هذه الفرصة ليعلم مثقفونا أننا كنا قادرين فى الماضى على التفعيل العقلى والتفكير العقلى والتفكير العلمى.. ونستطيع الآن أن نقوم بهذا الدور مجددًا، لو أننا تخلصنا من الاسترخاء العقلى وأعدنا اكتشاف إمكانياتنا الفعلية والفكرية والعلمية، ووضعنا خطابًا ثقافيًا جديدًا يقوم على تنفيذه ومتابعته جامعة الدول العربية والحكومات العربية ويعتمد على منظومة كاملة من مراكز الأبحاث والمعامل التجريبية وورش العمل، ويبقى الأهم وهو الاهتمام بالمفكرين والعلماء ووضعهم فى أعلى الهرم الاجتماعى والاقتصادى والأدبى حتى يستطيعوا أن يتفرغوا للإنتاج العلمى وحتى نسارع مع العالم المتحضر فى إنتاج الحضارة.

وعلى الله التوفيق

إبراهيم الزينى

■■■



المفهوم الشعبى للفلسفة

تطلق كلمة فلسفة فى أغلب الأحيان بشكل شعبى، للدلالة على أىّ شكل من أشكال المعرفة المستوعبة. فهى قَدْ تُشير أيضاً إلى منظورِ شخص ما على الحياةِ (كما فى "فلسفة الحياة") أَو المبادئ الأساسية وراء شىء ما، أَو طريقة انْجاز شىء ما (كما فى "فلسفتى حول قيادة السيارة على الطرق السريعةِ"). هذا أيضاً يدعى عموماً باسم رؤية كونية. يطلق لفظ (فلسفى) أيضا على ردّ الفعل الهادئ (الفلسفى) على مأساة مما قد يعنى الامتناع عن ردودِ الأفعال العاطفيةِ لمصلحة الانفصالِ المُثَقَّفِ عن الحدث المأساوى. هذا الاستعمالِ نَشأَ عن مثالِ سقراط، الذى ناقشَ طبيعةَ الروح بشكل هادئ مَع أتباعِه قبل شربه لجرعة السم حسب حكم هيئةِ محلفى أثينا. يقوم الرواقيون على أثر سقراط فى البحث عن الحرية من خلال عواطفِهم، لذلك الاستعمال الحديث للتعبيرِ رواقى للإشارة إلى الثبات الهادئ. كما أن العامة من الأفراد أو كما يطلق عليهم رجل الشارع يستخدم كلمة «فلسفة» فى التعبير عن المفاهيم الغامضة أو المركبة والتى يصعب عليه استيعابها. لتصبح الكلمة تعبر عن الشعور السلبى للفرد تجاة موضوع ما أو حول موقف معين.

إن الفلسفة دراسة تسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع، كما تحاول أن تكتشف ماهية الحقيقة كذلك تنظر فى العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والمجتمع، الفلسفة النابعة من التعجب والرغبة فى المعرفة والفهم بل هى عملية تشتمل التحليل والنقد والتغيير والتأمل.

كلمة فلسفة لا يمكن تحديد معناها بدقة لأن موضوعها معقد جداً ومثير للجدل فقد يختلف أداء الفلاسفة حول طبيعتها ومناهجها ومجالها، أما كلمة فلسفة فى حد ذاتها

فأصلاً من الكلمة اليونانية «فيلا سوفيا» التى تعنى حب الحكمة بناء على ذلك، فالحكمة تتمثل فى الاستخدام الايجابى للذكاء وليست شيئاً سلبياً قد يمتلكه الإنسان.

عاش رواد الفلسفة الغربية المعروفون فى اليونان القديمة فى مطلع السنوات الخمسمائة الأولى ق.م وقد حاول هؤلاء الفلاسفة الأوائل أن يكتشفوا التركيبة الأساسية للأشياء وكان الناس فى استفسارهم عن مثل هذه المسائل يعتمدون إلى حد كبير على السحر والخرافات وأصحاب الخبرة لكن فلاسفة اليونان اعتبروا هذه المصادر من المعرفة غير موثوقة وعوضاً عن ذلك التمسوا الأجوبة على تلك المسائل بالتفكير ودراسة الطبيعة للفلسفة تاريخ طويل فى روض الثقافات غير الغربية، وخصوصاً فى الصين والهند، ويرجع عدم التبادل بين الشرق والغرب إلى صعوبات السفر والاتصال بالدرجة الأولى مما جعل الفلسفة الغربية تتطور بصورة مستقلة عن الفلسفة الشرقية.

أهمية الفلسفة

الفكر الفلسفى جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان فيها، فما من أحد غير المؤمنين تقريباً إلا وقد وجد نفسه بين الحين والآخر محتاراً أمام أسئلة يغلب عليها الطابع الفلسفى من نوع ما معنى الحياة؟ هل كان لى وجود قبل ميلادى؟ وهل من حياة بعد الموت؟ أما المؤمنون فقد تعرض لهم هذه الأسئلة ذاتها لكنهم سرعان ما يجدون الإجابة عليها بما أوتوا من علم مما أنزله الله فى كتبه الناطقة بالحق المنزلة بالصدق، وما صح عن الأنبياء صلوات الله عليهم ولمعظم الناس نوع من الفلسفة من حيث نظرتهم الشخصية إلى الحياة وحتى الإنسان الذى يعتقد أن الخوض فى المسائل الفلسفية مضيعة للوقت والجهد وتجده مع ذلك يولى اهتمامه لكل ما هو عظيم وذى شأن وقيمة.

■ ■ ■

أشـهر النمـاذج الفلسفية

الفلسفة الإسلامية



ترافق تطور العلوم عند العرب والمسلمين ابتداءً من القرن الثانى الهجرى مع ظهور اهتمام بالفلسفات الشرقية واليونانية أدى إلى تشكل حركة فلسفية قادها عدد من المفكرين المسلمين من العرب وغير العرب.

إن بدايات هذه الأعمال فى الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكرى فى البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة فى القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذى أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساسا إلى النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجى يواجه به من يحاول الطعن فى حقائق الإسلام، فى حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمون الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطى أو التصور الأفلوطينى الذى كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام . ومن خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التى كانت موجودة أساسا فى التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامى لله والمفهوم الفلسفى اليونانى للمبدأ الأول أو العقل الأول.

الفلسفة الشرقية

يوجد فرعان رئيسيان فى الفلسفة الشرقية: الفرع الصينى والفرع الهندى، وأساس كل منهما دينى وأخلاقى، من حيث الأصل والطابع، وليس لهما أى اهتمام بالعلم.

من المعروف عن الفلسفة الصينية أنها كانت دائمًا من حيث أهدافها، عملية، وإنسانية واجتماعية. وقد تطورت باعتبارها وسيلة لإصلاح المجتمع والوضع السياسى. أما الفلسفة الهندية فمعلوم أنه غلب عليها الطابع الروحانى أكثر من الطابع السياسى، وقد اعتمدت بالدرجة الأولى على بعض الكتب المقدسة التى تسمى الفيدا. ويزعمون أنها مُنَزّلة تنزيلاً وصادقة كل الصدق، وبالتالى فهى صالحة للتفسير فقط لا للانتقاد. وقد ركزت معظم الآراء الفلسفية الهندية على الانسحاب من الحياة اليومية، والانقطاع للحياة الروحية. أما الفلسفة الصينية فقد تميزت ببذل الجهود للمشاركة فى نشاط الدولة من أجل تحسين ظروف الحياة.

وكما هو معروف فإن الفلسفة الصينية بدأت فى القرن السادس ق.م مع الفيلسوف كونفوشيوس. وقد ظلت فلسفته التى تسمى الكونفوشية، هى فلسفة الصين الرسمية لعدة قرون، ورغم أنها فُسّرت تفسيرات عديدة عبر الأجيال، فقد كان هدفها مساعدة الناس على تحسين حياتهم وإصلاح شؤونهم، عن طريق الانضباط والاطلاع على ما يوافق أهداف حياتهم. وكان المرشحون لمناصب الحكم يُمتحنون فى الفكر الكونفوشى الذى هو الأساس فيما تتخذه الحكومة من قرارات. وهكذا فالحضارة الصينية أكثر الحضارات تركيزًا على أهمية الفلسفة.

ومن المذاهب الفلسفية الأخرى المعروفة والموجودة فى الصين: الطاويّة والموهيّة والواقعية، كما ظهرت فى القرن الثانى عشر الميلادى حركة تسمى الكونفوشية المحدثة مستفيدة من كل المذاهب الفلسفية التى سبقتها.

الفلسفة الهندية

لا نعرف بالضبط متى بدأت الفلسفة الهندية. وقد كان الفكر الفلسفى فى الهند متداخلا مع الدين، حيث كان معظمه ذا طابع وهدف دينى. وقد ظهرت التفاسير الفلسفية للكتب المقدسة أثناء القرن السادس ق.م، وتسمى هذه الدراسات فى اللغة الهندية باسم دَرْشانا الذى يعنى الرؤية، وهو يطابق ما كان يسميه قدماء اليونان فيلاسوفيا.

كان الناس سواء فى الهند أو فى الصين، يعتبرون الفلسفة نمطًا فى الحياة وليس مجرد نشاط فكرى. وكان الهدف الرئيسى فى الفلسفة الهندية هو التحرر من العذاب والتوتر الناتجين عن البدن والحواس، والكف عن التشبث بالدنيا وما فيها. وأهم الفلسفات التى ازدهرت فى الهند: الهندوسية والبوذية، اللتان تعتبران فى الوقت نفسه من الأديان. لكن بعض الفلاسفة الهنود أوجدوا منظومة معقدة من المنطق، وأنجزوا بحوثًا فى نظرية المعرفة، وكان لبعض آرائهم الفلسفية تأثير فى الغرب ومن بينها تناسخ الأرواح؛ أى الاعتقاد بأن روح الإنسان يمكن أن تحل على التوالى فى أجسام أخرى.

الفلسفة اليونانية

الفلسفة أو (فيلوسوفيا)...أين ظهرت؟ ومتى ظهرت؟ لماذا ظهرت فى هذا البلد وليس فى ذاك؟ لماذا فى هذا الزمان دون غيره من الأزمنة؟ ما الشروط التى ساهمت فى بروز هذا النمط من التفكير وفى انتشاره؟ وكيف تم الانتقال من التفكير الأسطورى إلى التفكير الفلسفى؟ ثم ما هو الجديد الذى حملته الفلسفة بصفة عامة معها بالقياس إلى أنواع التفكير التى كانت سائدة آنذاك؟ كيف نفسر فعل نشأة الفلسفة وانتشارها؟ هل بالحروب أم بالهجرات؟ أم بالثقافة السائدة آنذاك؟ أم بشكل النظام السياسى والاقتصادى؟ أم ببنية المدينة اليونانية وخصوصيات تركيبتها؟

يتكون إطار نشأة الفلسفة اليونانية من ثلاثة مجالات هى "اللغة" و"المكان" و"الزمان" وترتبط هذه المجالات باليونان القديمة، ففى بلاد اليونان، وفى بداية القرن السادس قبل الميلاد، وفى المدينتين أثينا وملطية اليونانيتين ظهر بعض المفكرين الذين لم يهتموا بالأحداث والمظاهر ولكن بالمبادئ الكامنة وراء مختلف الأشياء، وكان يطلق على هؤلاء اسم: «حكماء طبيعيون». هؤلاء الحكماء الطبيعيون الذين اندهشوا من التغير الذى يطرأ على الأشياء، الأمر الذى دفعهم إلى البحث عن طبيعة تلك المبادئ بإرجاع المتعدد إلى الواحد والمتغير إلى الثابت. إلا أن صفة الحكمة لا تنحصر فى الحضارات اليونانية وحدها، بل سبقتها إلى ذلك حضارات وشعوب أخرى فى الشرق القديم (الصين، الهند...). غير أن تلك الحكمة ارتبطت عندهم بالأساطير والمقدسات الدينية فقط،

وليس بالطبيعة كما حصل عند حكماء اليونان الأوائل، كان أول هؤلاء طاليس الملطى... الذى أرجع أصل الأشياء كلها إلى عنصر واحد هو الماء، أما بالنسبة لانكسماندر فقد اعتبر "اللانهائى" هو العنصر الأولى فى الطبيعة، أما أنكسماس فقد قال بالهواء، فى حين قال هيراقليطس بالنار كعنصر أولى... وهكذا فمنذ بداية ظهور الحكمة، يستبين أنها جاءت معارضة للأساطير المفسرة لأصل العالم، لذا قدمت نفسها على شكل علم ومعرفة حقيقية بالطبيعة، هذه المعرفة هى التى سمحت للإنسان أن يحتل مكانه الحقيقى بين الآلهة والحيوانات فى قلب العناصر الطبيعية..وفى القرن الرابع قبل الميلاد سيتم الانتقال من الحكمة إلى الفلسفة مع سقراط الذى يرجع إليه الفضل فى إرساء أسس التفكير الفلسفى القائم على الحوار التوليدى. ورغم أن سقراط لم يخلف أثرا مكتوبا، إلا أن أفلوطين أحد تلامذته هو الذى خلده من خلال محاوراته الشهيرة. وهكذا جاءت الفلسفة فى بدايتها الأولى فى القرن السادس قبل الميلاد لمعارضة ومواجهة الأسطورة ليحل اللوغوس Logos (وهو كلمة يونانية تعنى الخطاب، المبدأ، العقل والعلم) محل الميتوس Mythos (وهو كلمة يونانية تعنى الأسطورة)، وهكذا سيحل اللوغوس الذى يستعمل البرهان من خلال توظيف الحجة محل الميتوس الذى يستعمل فيه السرد الخيالى. فاللوغوس ظهر بشكل بارز مع ظهور الخطاب المكتوب الذى يعتمد العقلانية والصرامة المنطقية والحجة والبرهان وهذا ما يذهب إلى تأكيده جون بيير فرنان. بالإضافة إلى هذه العوامل هناك عامل آخر أساسى فى ظهور نظام سياسى هو نظام الدولة المدينة حيث كانت تعتبر الساحة العمومية Agora قلبها النابض. وفى هذه الساحة كان اللقاء يتم بين المواطنين لتبادل الرأى والمشورة ومناقشة كل قضاياهم الفكرية والسياسية والاجتماعية وكذا الاستمتاع بالمسرح والفنون عامة، مما أشاع الثقافة والمعرفة بين مواطنى المدينة، ومن ثم أصبحت السلطة والمعرفة شأنا عاما بعد أن كانت حكرا على عائلات وأسر معينة، وهكذا أظهرت الديموقراطية كنظام يحافظ على السير العام للمجتمع. وقد ساهم إلى جانب المدينة، الدولة، انفتاح المدن اليونانية وخاصة منها أثينا (نظرا لموقعها الجغرافى) على الدول المجاورة بفضل مينائها التجارى الذى يبوئها مكانة إستراتيجية بعد انتهاء الحروب وسيادة السلم عقب ذلك، فى تطور وانتشار الفلسفة. إن

تضافر هذين الشرطين سيساهم إلى جانب عوامل أخرى فى إرساء دعائم الفلسفة فى بلاد اليونان وانتقالها فيما بعد إلى مراكز أخرى. وإذا حاولنا تحديد الإطار اللغوى لنشأة الفلسفة، فإننا سنجد أن الفلسفة philosophie هى لفظة يونانية مركبة من كلمتين هما: فيليا Philia وتعنى محب/محبة وصوفيا Sophia وتعنى حكمة أى محبة الحكمة Philosophia. ويعتبر فيثاغورس ـ وهو عالم رياضيات وفيلسوف يونانى فى القرن السادس قبل الميلاد ـ أول من أطلق عليها هذا الاسم وأول من أراد لنفسه أن يكون محبا للحكمة.

محطات فى تطور الفلسفة:

هل تعد الفلسفة اليونانية هى الشكل الواحد الأوحد الذى عرفه تاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى، أم هناك أشكال فلسفية أخرى؟ أليس للحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة إنتاجات فلسفية مثلت محطات أساسية فى تطور الفكر الفلسفى؟

أشرنا إلى صعوبة تحديد تعريف عام للفلسفة، وذلك لأنه لا وجود لفلسفة واحدة، بل هناك عدة فلسفات متعددة بتعدد فلاسفتها. وهذا يعنى أننا لا ندرس الفلسفة كما ندرس أى علم من العلوم، بل إنما ندرس فلسفات الفلاسفة، أى أفكار ونظريات رجال عاشوا عبر التاريخ، بمعنى أننا لا ندرس الفلسفة بل تاريخها. والواقع أن الفلسفة، وتاريخ الفلسفة جانبان مرتبطان من الصعب الفصل بينهما، إن دراسة أفكار أى فيلسوف ما، كثيرا ما تضطرنا إلى الرجوع إلى أفكار فلاسفة آخرين سبقوه أو عاصروه، بمعنى أن دراسة الفلسفة لا تعنى فى الحقيقة أكثر من دراسة تاريخها. فما إذن تاريخ الفلسفة؟ وما المحطات الأساسية فى تاريخ تطور الفلسفة.

ترافق تطور العلوم عند العرب والمسلمين ابتداء من القرن الثانى الهجرى مع ظهور اهتمام بالفلسفات الشرقية واليونانية، وللعمل على ترجمتها ما أدى إلى تشكيل حركة فلسفية قادها عدد من المفكرين المسلمين من العرب وغير العرب وأهمهم ابن رشد الذى دافع عن ضرورة دراسة الفلسفة وتعلمها، لأن الشرع يدعو إلى التعبير والتأمل فى

الموجودات لأنها تدل على وجود الصانع، وبما أن الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر فى الموجودات للوصول إلى وجود الصانع، فإن الفلسفة إذن لا تعارض الدين، بل تدعمه وتؤيده، وهذا هو رد ابن رشد على الغزالى الذى كفر الفلاسفة، ودعا إلى تحريم الفلسفة باعتبارها تخالف الشريعة، وهناك عدة فلاسفة مسلمين من أهمهم: الكندى، الفارابى، ابن سينا، ابن طفيل، ابن باجة.... هذا فيما يخص الفلسفة الإسلامية، أما الفلسفة الغربية، فقد انقسم تاريخها إلى أربع مراحل: القديمة والوسطى والحديثة والمعاصرة. وتمتد مرحلة الفلسفة القديمة من القرن السابع عشر ق.م إلى القرن الخامس الميلادى. وتمتد مرحلة الفلسفة الوسطى من القرن الخامس إلى القرن السابع عشر، أما الفلسفة الحديثة، فتمتد حتى القرن التاسع عشر، أما الفلسفة المعاصرة فتمتد من القرن العشرين إلى العصر الحالى.

الفلسفة القديمة كانت فى معظمها يونانية، وأعظم الفلاسفة من العهد القديم كانوا ثلاثة من اليونانيين فى القرن الخامس والرابع قبل الميلاد وهم سقراط وأفلوطين وأرسطو، حيث أثرت فلسفتهم فى الثقافة الغربية المتأخرة. أما فلسفة القرون الوسطى تميزت بالتطور بكيفية جعلتها جزءا من اللاهوت النصرانى، وهكذا لم يبق للفلسفة اليونانية والرومانية من آثار سوى ما تركته من أثر على الفكر الدينى، ويعد القديس أوغسطين أشهر فلاسفة العصور الوسطى، كما أنه فى هذا العصر سادت منظومة فكرية تسمى بالمدرسية بين القرن الثانى عشر والقرن الخامس عشر، والمدرسية تشير إلى منهج فلسفى للاستقصاء، استعمله أساتذة الفلسفة واللاهوت فى الجامعات الأولى التى ظهرت فى أوروبا الغربية، ولقد نشأت هذه المدرسة نتيجة لترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية التى هى لغة الكنيسة النصرانية فى العصر الوسيط، فهذه الأعمال حثت المفكرين آنذاك على التوفيق بين أفكار أرسطو الرئيسية والتوراة والعقيدة النصرانية، إن أشهر المدرسين هو القديس توما الاكوينى، حيث اجتمع فى فلسفته فكر أرسطو والفكر اللاهوتى حتى أنها أصبحت هى الفلسفة الرسمية الرومانية الكاثوليكية. أما الفلسفة الحديثة، فهى نتيجة لحركة ثقافية كبرى تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى

وشكلت فترة انتقالية بين فلسفة القرون الوسطى، والفلسفة الحديثة. نشأة النهضة فى إيطاليا نجمت عن إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية، وأيضا للتقدم الكبير خاصة فى مجال الفلك والفيزياء والرياضيات، وأيضا لظهور النزعة الإنسية التى أعادت الاعتبار إلى الإنسان ومجدته، ويعد فرانسيس بيكون الإنجليزى من أوائل الفلاسفة المؤيدين للمنهج التجريبى العلمى وإلى جانبه رينيه ديكارد الفرنسى مؤسس الفلسفة الحديثة فى ق١٧ خاصة فى كتابه الشهير "مقال فى المنهج" الذى عرض فيه رؤية جديدة فى التفكير تقوم على النقد ومراجعة المعارف المكتسبة، وضرورة تأسيس طريقة جديدة تقوم على قواعد محددة لتوجيه العقل (الشك، تقسيم المشكلة إلى أجزاء، ترتيب الأفكار، مراجعة عامة للنتائج). كما أنه أولى أهمية كبرى للأنا المفكر أى الوعى بالذات، وقد تجلى ذلك فى قولته الشهيرة "أنا أفكر، أنا موجود" وإلى جانب ديكارت هناك فلاسفة آخرين (سبينوزا، لايبنيز، جون لوك،دافيد هيوم، إيمانول كانط، هيجل، ماركس، نيتشه) كل هؤلاء الفلاسفة ساهموا فى تطوير الفلسفة الحديثة القائمة على العقلانية والتجريبية والجدلية.... أما الفلسفة المعاصرة أو فلسفة القرن العشرين، فقد شهدت انتشار خمس حركات رئيسية، اثنتان منها: الوجودية والظواهرية كان لهما تأثير كبير فى بلدان أوروبا الغربية. أما الحركات الثلاث الأخرى: الذرائعية (البرجماتية، المنفعية) والوضعية المنطقية، والبنيوية التفكيكية فقد مارست تأثيرها خصوصا فى الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. فى منتصف القرن العشرين أصبح تأثير الوجودية ملحوظا، وذلك أن الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) ولدت شعورا عاما باليأس والقطيعة من الوضع القائم، هذا الشعور قد أفضى إلى الاعتقاد بأن الناس عليهم أن ينشئوا القيم التى تليق بهم فى عالم أصبحت القيم القديمة فيه عديمة الجدوى، كما أن الوجودية تلح على القول: إن الأفراد يجب عليهم أن يحددوا اختياراتهم وبذلك يعبرون عن شخصيتهم المتميزة، لأنه لا توجد أنماط موضوعية تفرض على الفرد فرضا، ويعتبر الكاتب الفرنسى جان بول سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين. أما الفلسفة الظاهرية فقد أنشأها الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل، الذى تصور أن مهمة الظاهرية وبالتالى مهمة

الفلسفة تتمثل فى وصف الظاهرة، أى موضوعات التجربة الشعورية، بصفة دقيقة وبكيفية مستقلة عن كل الافتراضات المشتقة من العلم. ويعتقد هوسرل أن هذا العمل من شأنه أن يؤدى إلى إدراك الواقع إدراكا فلسفيا. أما الفلسفة النفعية البرجماتية التى يمثلها الأمريكان وليم جيمس وجون ديوى، فتؤكد أن المعرفة خاضعة للعمل، وذلك أن اشتمال الأفكار على المعانى والحقائق متعلق بمدى ارتباطها بالتطبيق. أما الفلسفة الوضعية المنطقية نشأت فى فيينا بالنمسا فى العشرينيات من القرن العشرين فتقول: إن الفلسفة ينبغى أن تحلل منطق لغة العلم، وهى تعتبر العلم المصدر الوحيد للمعرفة وتدعى بأن ما وراء الطبيعة لا فائدة منه، اعتمادا على مبدأ إمكانية التحقق، أى أن القول لا يكون له معنى إلا إذا ثبت بالتجربة الحسية أنه مطابق للحقيقة، ويعد البريطانى الفرد جون أير من أكبر فلاسفة المذهب الوضعى المنطقى. المشكلات الفلسفية التقليدية تنحل تلقائيا أى أنها تزول فور تحليل للعبارات التى صيغت، أما الفلسفة البنيوية التفكيكية فقد حاولت أن توجد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة ومفاهيمها كما حاولت بعض اتجاهات هذه الفلسفة أن تبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية التقليدية تنحل تلقائيا فور تحليل العبارات التى صيغت بها. ومن أشهر الفلاسفة الذين مارسوا التفكيك والتحليل الفلسفى هناك برتراند راسل، ولود فيتجنشتاين.

منطق الفلسفة والفلسفة والقيم:

غالبا ما توصف الفلسفة بأنها فعل من الوجود والمعرفة موضوع تفكيرها. والسير فى طريق الفلسفة يقتضى التساؤل والبحث عن منهج كفيل بتحقيق المعرفة الحقة. فكيف يتم التفكير الفلسفى وماهو منطقه الخاص؟ بالرغم من اختلاف أشكال التعبير الفلسفى باختلاف الفلاسفة، فإن الفلسفة تبدأ بالاندهاش L'étonnement، والدهشة كما يقول أرسطو هى التى دفعت الناس إلى التفلسف، وكما يذهب إلى ذلك شوبنهاور فالدهشة من الأمور المتعلقة بالموت والألم والبؤس فى الحياة، كانت هى الدافع الأقوى للتفكير الفلسفى والتفسير الميتافيزيقى للعالم. إن الاندهاش من الظواهر التى يعرفها الوجود، خاصة تلك التى لم يستطع الإنسان أن يجد لها تفسيرا هى التى جعلته يتساءل، أو يقول هيدغر "إن

اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالتساؤل". لكنه تساؤل يحتاج إلى أجوبة أكثر إقناعا خاصة إذا ماسلمنا مع شوبنهاور بأن الدهشة الفلسفية تفترض فى الفرد درجة أعلى من التعقل، بحيث ينقلب الاندهاش من الوجود والعالم الذى لاينفك يمثل لغزا للإنسان، فى الفلسفة، إلى مجموعة من الأسئلة المترابطة فيما بينها. وهذا يحيلنا إلى طبيعة السؤال الفلسفى وخصائصه ومميزاته ووظائفه. صحيح أن كل الناس يتساءلون، لكن السؤال العادى يفترض إجابة بسيطة ونهائية، لكن التساؤل الفلسفى يتميز بالقصدية والشك القبلى فى الجواب، كما يهدف إلى هدم الاعتقاد القبلى فى امتلاك الجواب أو المعرفة، وهو سؤال ليس منعزلا بل ينتظم داخل تساؤل فلسفى متناسق يجعل الجواب ذى طابع دقيق وبرهانى. بحيث يتمظهر هذا الجواب الفلسفى فى صيغة خطاب فلسفى ضمن خطابات أخرى متعددة، فهو يسعى إلى إثبات صدقيته وتماسكه المنطقى. إن السؤال كخاصية أساسية للتفكير الفلسفى هو خاصية ملازمة لتاريخ الفلسفة وموجود منذ بداياتها، إذ كان سقراط يرتكز، فى محاوراته أساسا، على طرح الأسئلة وذلك قصد بناء معرفة حقيقية بعيدة عن الوهم والاعتقاد البديهى بامتلاك حقائق الأشياء. وهو اعتقاد غالبا ما يحاربه الفيلسوف وذلك بوضع الحقائق بمحك الفحص والنقد. الشىء الذى أدى إلى أن تنتج الفلسفة إحدى آليات فعل التفلسف " الشك المنهجى" على يد رينيه ديكارت، فالشك يقتضى وضع كل الأشياء موضع تساؤل، وذلك قصد الوصول إلى الحقيقة، وبتعبير ديكارت إن أحكاما كثيرة تمنعنا من الوصول للحقيقة وتتشبث بنفوسنا تشبثا يبدوا لنا معه أنه من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع فى الشك من جميع الأشياء التى قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين. إن الشك، كتجربة تعيشها الذات تجاه حقائق معينة، يعمل على نقد وفحص أسس هذه الأحكام وإعادة بنائها على أسس أكثر عقلانية، على اعتبار أن العقلانية أساس من أسس فعل التفلسف. فإذا كان الفيلسوف يتفلسف بدافع من اندهاشه، ومن أجل المعرفة الحقة، وبفعل شكه المنهجى، فإنه يتفلسف كذلك انطلاقا من ضرورة إعمال العقل والنقد، أى أن التفلسف يقوم على النظر العقلى الذى يفحص موضوعه من أجل معرفته معرفة حقه. فالعقل هو مصدر

معارفنا، أى إقامتها على معيار العقل ولا شيء غير العقل. لا بد من الإشارة إلى أن التفكير الفلسفى يخضع للصرامة المنطقية، أى إلى وجود روابط عقلية بين المقدمات التى ينطلق منها الفيلسوف والنتائج التى يتوصل إليها، هذا من جهة ومن جهة ثانية وجود علاقة منطقية بين نظريات الفلسفة سواء تعلق الأمر بنظريات فى الوجود أو المعرفة أو القيم. فما هى القيم التى دافعت عنها الفلسفة؟ يجيب إريك فايل عن هذا السؤال بأن الفيلسوف يسعى إلى أن يختفى العنف، بكل أنواعه المادية والرمزية، من العالم. ويقدم جون لوك إجابة أخرى مفادها أنه لابد من المحافظة على كل الحقوق الإنسانية والمدنية، وذلك بإضافة العدالة إلى واجبات الإحسان والمحبة. فالفلسفة بهذا المعنى تسعى إلى إنتاج قيم إنسانية نبيلة ومثل عليا باعتبارها غاية قصوى للوجود الإنسانى مثل الإيمان بالاختلاف والحوار والتسامح ونبذ التعصب واحترام حقوق الإنسان. كما تقف الفلسفة فى مواجهة مسخ الوجود البشرى والمس بقيمته وتشويه كينونته بسبب التقدم العلمى والتكنولوجى. وهى إحدى الوظائف التى تبرر حضور الفلسفة فتتنبأ بمستقبل زاهر لها، فكما يرى اريك فايل فالفلسفة تنتعش خلال الفترات التى بكل تأكيد هى فترات البؤس المطلق. فالفيلسوف يقف بأسئلته محاولا إعادة النظر فى الظواهر التى تعمل على تنميط الإنسان وتشييئه وإن كانت تبدو بديهية للعامة. إن الفلسفة تجعل من الوجود الإنسانى وقضاياه الميتافيزيقية موضوعا لها، كما تجعل من نتائج المعرفة موضوعا للتأمل. إضافة إلى ذلك، فإن التفكير الفلسفى يهتم بالقيم، وعلى المستوى المنهجى فإن للتفكير الفلسفى ثوابت تجعل منه تفكيرا متميزا عن باقى أنماط التفكير الأخرى. إنه تفكير يعتمد على الدهشة والتساؤل والشك المنهجى، كما أنه تفكير نقدى، وشمولى، وعقلانى ونسقى. والذين يتساءلون عن دور الفلسفة وعن فائدتها اليوم إنما يعلنون عن سر الفلسفة من حيث هى خطاب ضد العنف بجميع أشكاله وضد تشيؤ الإنسان أمام التقدم العلمى والتكنولوجى وضد الخطاب الواحد، وبهذا المعنى يمكن أن نردد مع اليفر ليمان "إننا قد نكون على أعتاب مجتمع ما بعد الحداثة إلا أننا لسنا على أعتاب مجتمع ما بعد الفلسفة.

بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة فإن الكثير من المؤرخين اكدوا على ان نقطة الصفر الافتراضية، هى مدينة ايونيا فى شرق البحر الأبيض المتوسط التى شهدت فى القرن السادس ق.م. ازدهاراً تجارياً وحضارياً، كان هو القابلة التى ولّدت الفردية، وبالتالى تأمّل الانسان المنهج حول ما كان يشغل باله من أمور. ولاحقاً ستقع ايونيا تحت الاحتلال الفارسى، وينتقل التفكير الفلسفى إلى ايطاليا الجنوبية ومن هناك إلى اليونان (أثينا) وهكذا... والحال أن هذا الاختيار ليس هنا اعتباطياً، بل إنه يعكس نظرة المؤرخين إلى الفلسفة باعتبارها تفكيراً عقلياً ممنهجاً. ولو كانوا اصحاب اختيار آخر لكان من شانهم أن يذهبوا إلى الهند ومصر وإلى جلجامش والأساطير السومرية، كما فعل بعض المؤرخين من قبل، وانطلاقاً من تلك اللحظة المؤسسة فى تاريخ الفكر الإنسانى، يمكننا أن نتابع الحكاية بالتدريج:

فلاسفة مرحلة ما قبل سقراط، سقراط، أفلوطين والأكاديمية، أرسطو والمشاؤون... قبل ان نصل إلى المرحلة الهلنستية والرومانية (المدارس السقراطية، الرواقية والابيقورية، الأكاديمية الجديدة والشكية - ثم الفلسفة الدينية والأفلوطينية المحدثة، فالوثنية والمسيحية). ومن هنا ننتقل إلى العصر الوسيط والنهضة، عبر اطلالة على الشرق (الهيلينية الاسكندرية والفكر العربى، من المتكلمين حتى العرب فى إسبانيا وذروتهم ابن رشد، مروراً بتأثيرات أرسطو والافلاطونية المحدثة، ثم الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى...). ومن الشرق انتقال مرة أخرى إلى الغرب، ولا سيما عصر الخلاصات الذى يليه بعد القرن الثانى عشر انحلال الفكر المدرسى - السكولارى -، وصولاً إلى القرن السادس عشر، ومن علاماته الإصلاح الدينى (فى الشمال الأوروبى بخاصة)، ونشوء المذهب الانسانى وتقدم العلوم الرياضية. وهذا ما يرسلنا إلى تفحص التيارات الفكرية - الغربية دائما - بدءاً من مطلع القرن السابع عشر، ثم التجريبية الانجليزية والمذهب العقلى (ديكارت، سبينوزا، لايبنتز ولوك...). وإذ نصل إلى القرن الثامن عشر نجدنا أمام انتشار التجريبية الانجليزية والعلم النيوتنى، ثم فى خضم الحركة الفلسفية التنويرية فى فرنسا، ثم النهضة العقلية الانجليزية فمرحلة الأنوار الألمانية وقوفاً عند كانط والنقدية. أما القرن التاسع عشر، فإنه القرن الذى عرف بخاصة ثلاثة مذاهب عامة (النفعية

الانجليزية والمثالية الألمانية - الايطالية، والفلسفة الاجتماعية الفرنسية) اضافة إلى صعود عصر الايديولوجيات، الذى مهّد للمرحلة الأخيرة وهى مرحلة القرن العشرين بما ساده من وضعية ونقدية جديدة، ونظريات النشوء والارتقاء ونزعة مادية وأخرى روحية، ثم ثالثة ذرائعية فمثالية وواقعية وفلسفة للعلوم. والحقيقة إن هذه السمة التنوعية، هى التى تجعل من هذا القرن، عصر تلخيص الفكر الفلسفى كله فى بوتقة زمنية واحدة.

ماهية الفلسفة

إن السؤال عن ماهية الفلسفة "ما الفلسفة؟" يعد سؤالاً فلسفيّاً قابلاً لنقاش طويل، وهذا يشكّل أحد المظاهر الأساسية للفلسفة فى ميلها للتساؤل والتدقيق فى كل شىء والبحث عن ماهيته ومختلف مظاهره وأهم قوانينه. لكل هذا فإن المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة ومتشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم وربما بكل جوانب الحياة، ومع ذلك تبقى الفلسفة متفردة عن بقية العلوم والتخصصات. توصف الفلسفة أحيانا بأنها "التفكير فى التفكير" أى التفكير فى طبيعة التفكير والتأمل والتدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التى يطرحها الوجود والكون.

شهدت الفلسفة تطورات عديدة مهمة، فمن الإغريق الذين أسّسوا قواعد الفلسفة الأساسية كعلم يحاول بناء نظرة شموليّة للكون ضمن إطار النظرة الواقعية، إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليونانى دامجين إياه مع التجربة ومحولين الفلسفة الواقعية إلى فلسفة اسمية، إلى فلسفة العلم والتجربة فى عصر النهضة ثم الفلسفات الوجودية والإنسانية ومذاهب الحداثة وما بعد الحداثة والعدمية.

الفلسفة الحديثة حسب التقليد التحليلى فى أمريكا الشمالية والمملكة المتحدة، تنحو إلى أن تكون تقنية بحتة تركز على المنطق والتحليل المفهومى. وبالتالى فإن مواضيع اهتماماتها تشمل نظرية المعرفة، والأخلاق، طبيعة اللغة، طبيعة العقل. هناك ثقافات واتجاهات أخرى ترى الفلسفة أنها دراسة الفن والعلوم، فتكون نظرية عامة ودليل حياة شاملاً. وبهذا الفهم، تصبح الفلسفة مهتمة بتحديد طريقة الحياة المثالية وليست محاولة لفهم الحياة.

مواضيع فلسفية

تطورت مواضيع الفلسفة خلال فترات تاريخية متعاقبة وهى ليست وليدة يومها وبحسب التسلسل الزمنى لها تطورت بالشكل التالى:

- أصل الكون وجوهره.

- الخالق (الصانع) والتساؤل حول وجوده وعلاقته بالمخلوق. الخالق اسم لله تعالى فهو الواجد لهذا الوجود وهو عالم الغيب والشهادة والايمان بالغيب يبنى على الإيمان بالواقع والشواهد، بمعنى أنه إذا ثبت لنا بالشواهد وجود الله، فنحن نؤمن بكل ما يقوله لنا الله الذى آمنا به من خلال واقعنا، (ونعنى بالواقع والشواهد، الكون والإعجاز المذكور فى الكتب السماوية، ويجب إعمال العقل الذى خلقه الله فى البحث والتأمل كما يأمرنا الله عز وجل فى الكتب المقدسة).

- صفات الخالق (الصانع) ولماذا وجد الإنسان؟

- العقل وأسس التفكير السليم.

- الإرادة الحرّة ووجودها .

- البحث فى الهدف من الحياة وكيفية العيش السليم.

ومن ثم أصبحت الفلسفة أكثر تعقيداً وتشابكاً فى مواضيعها وتحديداً بعد ظهور الديانة المسيحية بقرنين أو يزيد. يتأمل الفلاسفةُ فى مفاهيم كالوجود أو الكينونة، أو المبادئ الأخلاقية، المعرفة، الحقيقة، والجمال. من الناحية التاريخية ارتكزت أكثر الفلسفات إمّا على معتقدات دينية، أو علمية. أضف إلى ذلك أن الفلاسفة قد يسألون أسئلةً حرجةً حول طبيعةِ هذه المفاهيمِ.

تبدأُ عدة أعمال رئيسية فى الفلسفة بسؤال عن معنى الفلسفة. وكثيراً ما تصنف أسئلة الفلاسفة وفق التصنيف الآتى:

- ما الحقيقة؟ كيف أَو لِماذا نميّز بيان ما بأنه صحيح أَو خاطئ، وكَيفَ نفكّر؟ ما الحكمة؟

- هل المعرفة ممكنة؟ كَيفَ نعرف ما نعرف؟

ـ هل هناك اختلاف بين ما هو عمل صحيح وما هو عمل خاطئ أخلاقياً (بين القيم، أو بين التنظيمات)؟ إذا كان الأمر كذلك، ما ذلك الاختلاف؟ أيّ الأعمال صحيحة، وأيّها خاطئ؟ هَلْ هناك مُطلق فى قِيَم، أو قريب؟ عُموماً أو شروط معيّنة، كيف يَجب أَنْ نعيش؟ ما هو الصواب والخطأ تعريفاً؟

ـ ما هى الحقيقة، وما هى الأشياء التى يُمْكِنُ أَنْ تُوْصَفَ بأنها حقيقية؟ ما طبيعة تلك الأشياء؟ هَلْ بَعْض الأشياءِ تَجِدُ بشكل مستقل عن فهمنا؟ ما طبيعة الفضاء والوقت؟ ما طبيعة الفكرِ والمعتقدات؟

ـ ما هو لِكى يكون جميلاً؟ كيف تختلف أشياء جميلة عن كل يوم؟ ما الفن؟ هل الجمال حقيقية موجودة؟

فى الفلسفة الإغريقية القديمة، هذه الأنواع الخمسة من الأسئلة تدعى على الترتيب المذكور بالأسئلة التحليلية أو المنطقيّة،أسئلة إبستمولوجية، أخلاقية، غيبية، وجمالية.

مع ذلك لا تشكل هذه الأسئلة المواضيعَ الوحيدةَ للتحقيق الفلسفي.

يمكن اعتبار أرسطو الأول فى استعمال هذا التصنيفِ كان يعتبر أيضاً السياسة، والفيزياء، علم الأرض، علم أحياء، وعلم فلك كفروع لعملية البحث الفلسفي.

طوّرَ اليونانيون، من خلال تأثيرِ سقراط وطريقته، ثقافة فلسفية تحليلة، تقسّم الموضوع إلى مكوّناتِه لفَهْمها بشكل أفضل.

فى المقابل نجد بعض الثقافات الأخرى لم تلجأ لمثل هذا التفكر فى هذه المواضيع، أَو تُؤكّدُ على نفس هذه المواضيع. ففى حين نجد أن الفلسفة الهندوسية لَها بعض تشابهات مع الفلسفة الغربية، لا نجد هناك كلمةَ مقابلة ل فلسفة فى اللغة اليابانية، أو الكورية أو عند الصينيين حتى القرن التاسع عشر، على الرغم من التقاليدِ الفلسفيةِ المُؤَسَّسةِ لمدة طويلة فى حضارات الصين فقد كان الفلاسفة الصينيون، بشكل خاص، يستعملون أصنافًا مختلفة من التعاريف والتصانيف. وهذه التعاريف لم تكن مستندة على الميزّاتِ المشتركة، لكن كانت مجازية عادة وتشير إلى عِدّة مواضيع فى نفس الوقت. لم تكن الحدود بين الأصناف متميّزة فى الفلسفة الغربية، على أية حال، ومنذ القرن التاسع عشرِ على الأقل، قامت

الأعمال الفلسفيةَ الغربيةَ بمعالجة وتحليل ارتباط الأسئلةِ مع بعضها بدلاً مِنْ معالجة مواضيع مُتخصصة وكينونات محددة. الحقيقة... ما هى؟ واين نجدها؟

الحقيقة ككلمة عامة هى اتحاد الاجزاء فى كل متكامل وقد اجهد الفلاسفة انفسهم فى ايجاد المعنى الذى تنطوى هذه الكلمة عليه فمنذ الفلاسفة اليونان مرورا بالفلاسفة العرب والصينيين إلى هذه الفلسفات الحديثة التى حاولت جاهدة ايجاد الحقيقة فى كل اشكال الوجود نجد ان بعضها فشل فى البحث عنها فى حين ان البعض خرج بمنطق مريض حاول فيه تعويض هذا الفشل فمثلا الفيلسوف اليونانى افلاطون ظل يبحث طوال حياته عن الحقيقة وفى النهاية خرج بمنطق يقول ان الله خلق العالم ثم نسيه وهذا فى حده ذاته اشد درجات الفشل. والسؤال المهم هنا اين يمكننا ان نجد الحقيقة؟ فى كتاب قصور الفلسفة للفيلسوف ول ديورانت هناك تساؤل يقول كيف نجيب عن سؤال بيلاطس الخادع؟ هل نتبع عقلنا المغامر؟ ام الحكم الغاشم لحواسنا؟ وأما السؤال فهو ما هى الحقيقة؟ فى رأيى الحقيقة هى نتيجة لمجموعة من المقدمات الكبرى التى تتجمع داخل العقل الإنسانى فى حين ان الحقيقة نفسها لا توجد داخل العقل لأن عقول البشر مختلفة فإذا كانت متشابهة اختفى معيار الصواب والخطأ وكذلك لا توجد فى الحواس لان جميع حواس البشر متشابهه فالكل يرى الشجرة_مثلا _على هيئتها والجميع يشعر بالحرارة والبرودة على درجات متفاوتة اما إذا اضطربت الحواس بشكل أو بآخر فسيختفى معيار اصدق والكذب لذا فنحن لانثق فى الحواس كمعيار للحقيقة لانها ناموس ثابت وازلى.

الدوافع والأهداف والطرق

تترجم كلمة "فلسفة إلى "حبّ الحكمة". أو مهنة للاستجواب، التعلّم، والتعليم. يكون الفلاسفة عادة متشوّقين لمعرفة العالم، الإنسانية، الوجود، القيم، الفهم والإدراك، لطبيعة الأشياء. يمْكن للفلسفة أنْ تميّز عن المجالاتِ الأخرى بطرق استقصائها للحقيقة المتعددة. ففى أغلب الأحيان يُوجّهُ الفلاسفةُ أسئلتَهم كمشاكل أو ألغاز، لكى يَعطوا أمثلةَ واضحةَ عن شكوكِهم حول مواضيع يجدونها مشوّشة أو رائعة او مثيرة. فى أغلب الأحيان

تدور هذه الأسئلة حول فرضيات مختبئة وراء اعتقادات، أو حول الطرق التي فيها يُفكّر بها الناس. يؤطر الفلاسفة المشاكل نموذجياً بطريقة منطقيّة، حيث يَستعملُ من الناحية التاريخية القياس المنطقي والمنطق التقليدي. منذ فريجه وراسل يستعمل على نحو متزايد في الفلسفة نظامًا رسميًا، مثل حساب التفاضل والتكامل المسند. وبعد ذلك يعمل لإيجاد حل مستند إلى القراءة النقدية وبالتفكير.

كما كان سقراط؛ فإن الفلاسفة يبحثون عن الأجوبة من خلال المناقشة، فهم يردّون على حجج الآخرين، أو يقومون بتأمل شخصي حذر. ويتناول نقاشهم في أغلب الأحيان الاستحقاقات النسبية لهذه الطرق. على سبيل المثال، قد يتساءلون عن إمكانية وجود "حلول" فلسفية جازمة موضوعية، أو استقصاء بعض الآراء الفنية بالمعلومات المفيدة حول الحقيقة. من الناحية الأخرى، قدْ يَتسّاءلونَ فيما إذا كانت هذه الحلول تعطي وضوحَ أو بصيرةَ أعظمَ ضمن منطقِ اللغةِ، أو بالأحرى تنفع كعلاجٍ شخصي. إضافة لذلك يُريدُ الفلاسفةُ تبريراً للأجوبة عن أسئلتهم.

اللغة الفلسفية تعتبر الأداة أساسية في الممارسة التحليلية، فأي نقاش حول الطريقة الفلسفية يوصل مباشرةً إلى النقاش حول العلاقة بين الفلسفة واللغة. أما ما بعد الفلسفة، أي "فلسفة الفلسفة"، التي تقوم بدراسة طبيعة المشاكل الفلسفية، وطرح حلول فلسفية، والطريقة الصحيحة للانتقال من قضية إلى أخرى. هذا النقاش يوصل أيضاً إلى النقاش على اللغة والتفسير. هذا النقاش ليست أقل ارتباطاً بالفلسفة ككل، فالطبيعة ونقاش الفلسفة لها كان دائماً دورًا أساسيًا ضمن المشاورات فلسفية. وجود الحقول مثلا في باتا الفيزياء كان إحدى نقاط النقاش الطويل: (انظر ما بعد الفلسفة). تحاول الفلسفة أيضاً مقارنة وفحص العلاقات بين المكوّنات، كما في البنيوية والتراجعية. إن طبيعة العلم تفحص عموماً ضمن شروط (انظر فلسفة العلم)، وللعلومِ المعينة، (الفلسفة الحيوية) .

إشكاليات فلسفية

قام أعضاء العديد من المجتمعات بطرح أسئلة فلسفية وقاموا ببناء ثقافات فلسفية مستندة إلى أعمالهم أو أعمالِ شعوب سابقة. تعبير "فلسفة" في السياق الأكاديمي

الأمريكي الأوروبي قد تحيل بشكل مُضَلِّل إلى الثقافة الفلسفية في الحضارة الأوروبية الغربية أو ما يدعى أيضاً "فلسفة غربية"، خصوصاً عندما توضع في مقابلة مع "فلسفة شرقية"، التي تتضمن الثقافات الفلسفية المنتشرة بشكل واسع في آسيا. يجب التأكيد هنا على أن الثقافات الفلسفية الشرقية والشرق الأوسطية أثرت بشكل كبير على الفلاسفة الغربيين. كما ان الثقافات اليهودية والروسية، والثقافات الفلسفية الأمريكية اللاتينية والإسلامية كانت ذات تأثير واضح على مجمل تاريخ الفلسفة. من السهل تقسيم الفلسفة الأكاديمية الغربية المعاصرة إلى ثقافتين، فمنذ استعمال التعبير "فلسفة غربية" خلال القرن الماضي اكتشفت في أغلب الأحيان تحيزات تجاه واحد من مكونات الفلسفة العالمية. الفلسفة التحليلية تتميز بامتلاكها نظرة دقيقة تقوم على تحليل لغة الأسئلة الفلسفية. بهذا يكون الغرض من هذه الفلسفة أن يَعرّى أيّ تشويش تصوري تحتي كامن. هذه النظرة تسيطر على الفلسفة الإنجليزية الأمريكية، لكن جذوره ممتدة في قارة الأوروبية، تقليد الفلسفة التحليلية بدأ به فريجه في منعطف القرن العشرين، وواصله من بعده بيرتراند راسل، جي. إي. مور ولودفيج فيغينشتاين. أما الفلسفة القارية فهو تعبير يميز المدارس المختلفة السائدة في قارة أوروبا، لكن يستخدم أيضاً في العديد من أقسام العلوم الإنسانية الناطقة بالأنجليزية، التي قَدْ تفحص لغة، نظرات غيبية، نظرية سياسية، perspectivalism، أو سمات مختلفة أو الفنون أوالثقافة. إحدى أهم اهتمامات المدارس الفلسفية القارية الأخيرة هي المحاولة لمصالحة الفلسفة الأكاديمية بالقضايا التي تظهر غير فلسفية. إن الاختلافات بين الثقافات في أغلب الأحيان تستند إلى الفلاسفة التاريخيين المُفضَلين في هذه الثقافات، أو حسب التأكيدات على بعض الأفكار أو الأساليب أو لغة الكتابة. أما مادة البحث والحوارات كُلّ يُمْكِنُ أَنْ يُدْرَسها باستعمال طرق مختلفة اشتقّتْ مِنْ أخرى، وكانت هناك نواح شائعة مهمة وتبادلات بين كافة الثقافات. الثقافات الفلسفية الأخرى، مثل الإفريقية، تعتبرُ نادرة في الدراسات حيث لم تلق الاهتمام الكافي من قبل الأكاديميين الغربيين. بسبب التأكيد الواسع على الانتشار للفلسفة الغربية كنقطة.

الفلسفة الشرقية

يندرج تحت مصطلح (الفلسفة الشرقية) ثقافات واسعة نَشأتْ فى، أو كانت منتشرة ضمن، مصر والهند القديمة والصين. الفلاسفة الرئيسيون فى هذه الفلسفة: ابن رشد، ابن خلدون، ابن سينا، الفارابى والمختار بن باب. الفلسفة الهندية ربما كانت الأكثر مقارنة إلى فلسفةِ الغربية. على سبيل المثال، هندوسية فلسفة نيايا مدرسة فلسفة هندوسية القديمة كانت تَستكشفُ المنطق كبَعْض الفلاسفةِ التحليليين الحديثين؛ بنفس الطريقة مدرسة كارافا كانت تعمد إلى تحليل القضايا بشكل أو تجريبى.

لكن فى جميع الحالات هناك اختلافات مهمة ومثال على ذلك: وجود فلسفة هندية قديمة أكدت تعليمات المدارِس التقليدية أَو النصوصِ القديمةِ، بدلاً من آراء الفلاسفة الغربيين، أغلب الذى كتبوا كانوا مجهولين أو الذى الأسماء كانت ببساطة ليست مرسلة أَو مسجلة.

يعمد الغربيّون عادة إلى تقسيم التاريخ الفلسفى بين شرقى وغربى، الفلسفة الشرقية هى الفلسفة التى انتجتها دول الشرق الأقصى بالأخص الهند والصين واليابان وهى فلسفات ذات طبيعة دينية روحانية أكثر منها عقلانية، فى حين يقسمون تاريخ الفلسفة الغربية إلى فلسفة قديمة وإغريقية، ثم فلسفة العصور الوسطى ثم الفلسفة الحديثة. إنتاجات الفلاسفة المسلمين تعتبر غالباً من وجهة النظر الغربية ناقلة للفلسفة الإغريقية وغير ذات إنتاج فعلى، وقد استمرت هذه النظرة نتيجة ضعف الدراسات الأصيلة للكتابات الفلسفية العربية الإسلامية إلى أن شهد العالم العربى مؤخراً نهضة فلسفية مهمتها إعادة بناء النهضة على أساس التراث العربى ومحاولة نقده، أبرز هذه المحاولات بالنسبة للمغرب العربى: نقد العقل العربى لمحمد عابد الجابرى وإصلاح العقل فى الفلسفة الإسلامية لـ أبو يعربْ المرزوقى، وابرزها بالنسبة للمشرق العربى: مشروع التراث والتجديد لـ حسن حنفى (مقدمة فى علم الاستغراب-التراث والتجديد-من العقيدة إلى الثورة-من النقل إلى الإبداع-من النص إلى الواقع-الدين والثورة فى مصر وغيرها من مؤلفاته)، والمشروع الهرمنيوطيقى لـ نصر حامد أبو زيد، والثابت والمتحوّل ل أدونيس، ومحاولات الطيب تزينى وحسين مروة وغيرهم، كما يعتبر الفيلسوف محمد

باقر الصدر من أبرز الفلاسفة الإسلاميين فى العصر الحديث حيث انتقد أكبر الفلاسفة الغربيين كجون لوك وديفيد هيوم وغيرهما من خلال كتابه فلسفتنا.

الفلسفة التطبيقية السياسية

مع أن الفلسفة غالباً ما تصنف باعتبارها فرعا نظريا، فإن الفلسفة لا تعدم بعض التطبيقات العملية. التطبيقاتَ الأكثر وضوحاً تظهر فى مجال الأخلاق: الأخلاق التطبيقية بشكل خاص وفى الفلسفة السياسية.

الفلسفات السياسية الأهم تعود للفلاسفة: كونفوشيوس، كاوتيليا، سن تزو، جون لوك، جان جاك روسو، كارل ماركس، جون ستيوارت ميل، المهاتما غاندى، روبرت نوزيك، وجون راولز والدراسات تشير إلى أن معظم هذه الفلسفات تشكلت لتبرير تصرفات ونزعات الحكومات المختلفة فى العصور المختلفة. فلسفة التعليم تستحقُ إشارة خاصة أيضا، فالتعليم التقدمى كما قادها جون ديوى كان ذو تأثير عميق على الممارساتِ التربوية فى الولايات المتحدة فى القرن العشرونِ. التطبيقات المهمة الأخرى يمكن أَن توجد فى فلسفة المعرفة، التى قد تساعد المرء على تنظيم أفكارِه من معرفة، دليل، واعتقاد مبرر. عموماً، فإن "الفلسفات المختلفة، " مثل فلسفة القانون، يمكن أَن تزود العاملين فى الحقول المختلفة فهما أعمق لدعامات حقول اختصاصهم النظرية والعملية.

مصطلحات فلسفية

الأبيقورية: هى الاعتقاد بأن اللذة الحقيقية مرهونة بضبط النفس والاعتدال والسلوك القويم.

الأخلاق: فرع من الفلسفة يدرس سيرة الإنسان وطبيعة الحق والباطل.

التجريبية: مفادها أن التجرية مصدر ومخبر المعرفة.

الجدلية الهيجلية: فى فلسفة ف. هيجل هى مجرى التغير الحاصل بالصراع بين المتناقضات. هذا الصراع يفرز أمرًا جديداً يسمى (التركيب)، كما أن التركيب بدوره يتصارع مع نقيضه.

الحتمية: الجدلية الهيجلية المذهب القائل: إن كل الأحداث لها أسباب وتقع بالضرورة.

الذرائعية: فلسفة تختبر الحقائق، وتقدر قيمة الأفكار بما لها من نتائج عملية.

الشكوكية: التأكيد بأنه لا يمكن التوصل إلى معرفة حقائق الأشياء.

العقلانية: تقول إن العقل الأساس الوحيد للمعرفة بصرف النظر عن الحواس.

علم الجمال: فرع من الفلسفة يدرس الفن والجمال.

علم الكونيات: يدرس الكون الفيزيقي.

المادية: الاعتقاد بأن المادة وحدها لها وجود واقعي وأن الظواهر العقلية ناتجة عن النشاط المادي.

المثالية: قوامها الاعتقاد بأن الواقع المطلق يتألف من العقول والأفكار، لا من الأشياء المادية. ويعتقد المثاليون أن وجود الأشياء مرهون بالعقول والأفكار.

مذهب اللذّة: الاعتقاد بان اللذّة هي الخير الأسمى.

مذهب المنفعة: الاعتقاد بأن سيرة الإنسان ينبغي أن يكون أساسها عمل الخير لأكبر عدد ممكن من الناس.

الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة): فرع من الفلسفة يسعى إلى فهم سر الكينونة والواقعية.

المنطق: فرع من الفلسفة يعنى بمبادئ المحاكمة العقلية.

النزعة الإنسانية: تؤكد على قيمة الإنسان وطبيعته المتميزة في العالم.

نظرية: المعرفة فرع من الفلسفة يدرس طبيعة المعرفة وأساسها ومداها.

الواقعية: تقول إن الأشياء لها وجود يخصها بصرف النظر عما قد يفكر الناس فيها.

■ ■ ■

1

حضارة أسهمت فى الفكر الفلسفى قبل اليونان

حاول كثير من الباحثين فى الغرب والشرق إرجاع الفكر اليونانى إلى فكر الحضارات القديمة وبذلوا جهوداً مستميتة من أجل العثور على أى نقاط يتشابه فيها الفكر اليونانى مع فكر الحضارة الفرعونية أو الصينية أو البابلية أو الهندية أو غيرها من حضارات الشرق القديمة، وخلصوا إلى النتيجة التى استهدفوها قبل الشروع فى البحث وابتهجوا بالادعاء بأن الفكر اليونانى لا يمثل قطيعة فكرية مع الفكر السائد فى الحضارات القديمة ولا هو طفرة نوعية فى المسائل والمناهج والاتجاهات والنتائج وإنما هو امتداد طبيعى لما سبقه من أفكار، وبذلك أعلنوا انهيار مقولة التفرد اليونانى غير أن الحقائق المتضافرة تدحض هذا الاتجاه العاطفى..

إن محاولات إيجاد أصول شرقية للفكر اليونانى تقع فى تناقضات واضحة تكشف العجز عن إثبات وجود الفكر النظرى الخالص فى الحضارات الشرقية القديمة وهو الفكر الذى يستنفر أقصى طاقات للعقل من أجل أن يفهم الكون ويتوصل إلى القوانين الموضوعية العامة التى وضعها الله لتحكم حركة الوجود المادى والإنسانى إنه الفكر الذى أسفر عن تأسيس الاتجاه العلمى فى فهم الأشياء والإنسان والمجتمع كما أسفر عن تأسيس المجتمع المدنى الذى يعيشه الغرب وأثمر هذه الحضارة الباذخة..

لقد كان ول ديورانت من أكثر المؤرخين تبجيلاً للحضارات الشرقية القديمة ومن أشدهم ادعاء بأسبقية المحاولات الفلسفية الشرقية وقد تكرر ذلك فى مواضع كثيرة من كتابه الضخم (قصة الحضارة)، وبرهانه على ذلك أنه يرى أن الحضارة تقوم على عدد

من العوامل وأن حضارات الشرق قد سبقت حضارة اليونان فى كل هذه العوامل وهو يخص بالذكر ثمانية من هذه العوامل هى الدين والعمل والتنظيم السياسى والاجتماعى والأخلاق والعلم والفلسفة والأدب والفن ويؤكد أن الحضارات القديمة فى مصر والصين والهند وبابل وآشور قد كان لها نصيب وافر من كل هذه العناصر فأوروبا فى نظره مدينة للشرق بقدر كبير من كل عنصر ولكنه لم يستطع أن يخفى أن الوثبة اليونانية بالفكر والعلم والفن والتنظيم وفى تأسيس المجتمع المدنى القائم على النزعة الفردية والاستقلال فى التفكير وجعل التحاور هو الآلية التى تضمن تصحيح الأفكار وتحسين الأوضاع كل هذه تجعل إسهامات اليونان ليست مجرد اضافة عادية وإنما هى قفزة استثنائية مثلت تحولات كبرى فى حياة الفرد والمجتمع مهدت الطريق لما صارت إليه أوروبا وأمريكا فى هذا العصر وما حققتاه من تطورات مذهلة فى كافة المجالات الدنيوية، فالفكر اليونانى ارتقى بعوامل الحضارة ارتقاء غير عادى أخرجها من خطوط الدوران التاريخى وكما يقول ديورانت نفسه فإن الحضارة اليونانية: ".. ستدخل فى نواحى الأدب كلّها تلك الخصوبة المبدعة التى يتصف بها العقل الحر وستنظّم التعليم وتقيم حرية الفكر الدنيوى وستفوق كل سوابقها فى الرقى بالرياضيات والفلك وعلم الطبيعة وستبتكر علوم الحياة ابتكاراً وتنشئ نظر الإنسان إلى الكون نظرة طبيعية (موضوعية) وستأخذ بيد الفلسفة حتى تصل بها إلى مرحلة الوعى والنظام وستبحث بحثاً عقلياً خالصاً فى كل مشكلات حياتنا.. ستحرر الطبقات المتعلمة من الخرافة وتحاول إقامة الأخلاق على أساس من التفكير الحر وستنظر إلى الإنسان باعتباره مواطناً لا باعتباره رعية وتهبه حريته السياسية وحقوقه المدنية وتطلق له من الحرية العقلية والخلقية ما لم يسبق له نظير ستخلق الديمقراطية خلقاً وتنشئ الفرد إنشاء..". وهكذا نرى أنه رغم إشادته المتكررة بالحضارات القديمة الأسيوية والافريقية فإنه اعترف بالنقلة النوعية التى حققتها الحضارة اليونانية، بل أكثر من ذلك أنه حين أراد أن يصدر كتاباً مستقلاً عن الفلسفة لم يجد أى أساس شرقى ليقيم عليه هذا البناء الذى يريد تشييده، فرغم حرصه على إسناد السبق الفلسفى إلى الفكر الشرقى فى الصين والهند ومصر وبابل فإنه لم يجد فى

الشرق القديم أية محاولة فلسفية حقيقية تستهدف الاعتراف بفردية الإنسان وتعمل على إنقاذه من الذوبان فى الكل وتوجهه إلى الثقة بذاته والتخلى عن الغلو فى تعظيم اسلافه وتدعوه إلى التشجُّع على فحص عادات المجتمع وقيمه وتحاول تخليصه من الوثنية والخرافة والضياع وتوجهه إلى البحث الموضوعى فى الكون والنفس والمجتمع من أجل الفهم الشامل القائم على الملاحظة الواعية والنظر الفاحص والتأمل العميق، فاضطر ديورانت إلى أن يبدأ كتابه (قصة الفلسفة) من سقراط وأفلوطين فكل رجال الفكر الفلسفى ظهروا عنده فى هذا الكتاب من فلاسفة الغرب ابتداء من سقراط حتى جون ديوى فى القرن العشرين وهذا يؤكد انه حتى أوسع المؤرخين اطلاعا على فكر الحضارات القديمة لم يجد فى الفكر الشرقى أسساً واضحة لفكر فلسفى متماسك، وإنما هى وصايا وإضاءات قصيرة ومتقطعة فى وسط لا يأبه بالإضاءات الفكرية العميقة كما أن معظم الوصايا والإضاءات الصينية والهندية القديمة كانت ذات اتجاه تزهُّدى فهى تعاليم أخلاقية محضة تسعى خاصة عند بوذا لإقناع الناس بإماتة الرغبات والاستخفاف حتى بالحاجات الضرورية وتغرس فيهم عدم الاكتراث بالحياة والاستسلام للواقع فهذه الدنيا فى نظر فلسفة الصين والهند وبالذات الرؤية البوذية ليست مكاناً للسعادة، وإنما هى شقاء متصل لذلك فإن اللجوء إلى الزهد والعزوف عن رغائب الدنيا والتخلى عن أطايب الحياة هو السبيل المتاح فى نظرها لتقليل الشعور بالتعاسة اللازبة التى لا أمل فى الخلاص منها أما الفكر الفلسفى فى اليونان، فإنه يرفع شأن الحياة الإنسانية ويدعو إلى العناية بها وعدم التخلى عن أى شىء يرفع شأن الإنسان فهو نظام معرفى حركى أدى إلى ظهور العلوم والفنون الدنيوية وهو نظام قيمى أخلاقى يجعل الأهمية الأولى للإنسان الفرد ويحشد طاقة كل الأفراد للخير العام والخاص وقد نتج عن هذين النظامين المعرفى والقيمى: نظام سياسى جديد لم يكن معروفاً من قبل ونظام اجتماعى متطور يسمح بالحراك الاجتماعى المستمر..

ولأن الفلسفة بمعناها العقلانى الدنيوى هى إنجاز يونانى محض فإن المؤلفات التى تؤرخ للفلسفة بإطلاق إما أن تبدأ من طاليس أو تبدأ بسقراط وكلاهما من اليونان أما

الذين يشعرون بالحرج من إغفال كونفوشيوس وبوذا وغيرهما من متأملى الشرق فإنهم يفردونهم ببحوث خاصة باعتبار أن لهم رؤية أخلاقية واجتماعية كان ومازال لها أوسع الأثر على توجيه مئات الملايين من الناس فى الصين والهند واليابان وغيرها من المجتمعات ذات الكثافة السكانية العالية لكنها رؤية لا تسمح بالتغير والتطور للأفكار والأوضاع، وإنما ترسّخ خطوط الدوران التاريخى وتعطل احتمالات الوثوب الحضارى وتوقف الحراك الاجتماعى وتستبقى المجتمع ثابتاً فى طبقاته ومستسلماً لأوضاعه فهى فلسفة تتعارض مع الفكر اليونانى الذى مهّد السبيل لظهور العلوم والفنون الغربية الحديثة كما تتعارض مع التجربة اليونانية التى هى النموذج التى احتذته النظم الاجتماعية والسياسية الغربية، فليس المهم أن يفكر الإنسان ولكن المهم أين يتجه تفكيره فالتفكير الفلسفى هو نظام معرفى مغاير فى اتجاهه ومحتواه وغايته لأنماط التفكير الأخرى..

إن الفكر الفلسفى الذى أنجب العلوم الدنيوية النامية والنظم الاجتماعية المتحركة هو إنتاج يونانى محض لذلك فإن مؤرخ الفلسفة الذى يلتزم بالموضوعية يبدأ تاريخه من طاليس اليونانى فى القرن السادس قبل الميلا، ومع ذلك فإن بعض مؤرخى الفلسفة الغربيين يتحرجون من إغفال الشرق فى التاريخ الفلسفى وعلى سبيل المثال فإن إميل برهييه، وهو فيلسوف ومؤرخ فلسفة حين أرّخ للفلسفة خلال عصورها المختلفة بكتاب مفصل يقع فى سبعة أجزاء شعر بالحرج لأنه حصر الفكر الفلسفى بالحضارة الغربية ابتداء من اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد وانتهاء بالعصر الحاضر، لكنه رغم وضوح الحقائق لديه فإنه انسجاماً مع الروح العلمية والفلسفية التى نشأ عليها وهى الروح التى تستبقى دائماً كل الاحتمالات ولا تغلق أبواب التفكير مهما ضعف الاحتمال فإنه قد شعر بالحرج من حصر الفكر الفلسفى بالغرب، كما أنه يخشى أن يوصم بالتحيز لحضارة الغرب لذلك حاول البحث عن أصول شرقية للفلسفة اليونانية لكنه حين لم يجد ما يمكن اعتباره فلسفة حقيقية فى حضارات الصين والهند ومصر وبابل وآشور وفارس أسند مهمة استكمال هذا النقص إلى واحد من أكثر الباحثين اهتماماً بالحضارات

الشرقية وهو البروفيسور (ماسون أورسيل) ليكون كتابه بمثابة جزء ثامن مكمل أو بمثابة تمهيد لتاريخ الفلسفة الذى انجزه برهييه، غير أن برهييه وجد هذا التمهيد بعد ان أنجزه أورسيل لا ينسجم مع كتابه إلا إذا تم تغيير هدفه ومحتواه وعنوانه ليكون باسم (تاريخ التفكير البشرى) أو نحو ذلك لأن الفكر الفلسفى له مقومات وخصائص وشروط لا تنطبق على الفكر الصينى والهندى وغيرهما من الحضارات القديمة فى الشرق..

واللافت للنظر انه رغم أن أورسيل قد اقتصر فى كتابه (الفلسفة فى الشرق) على فلسفات الشرق القديمة قبل الإسلام فى الأناضول والشام ومصر والعراق وإيران والهند والصين فإن الكتاب تحققت ترجمته فى الثلث الأول من القرن العشرين وقد قام بالترجمة الدكتور محمد يوسف موسى رحمه الله أما كتاب (تاريخ الفلسفة) لبرهييه فلم تتحقق ترجمته رغم أهميته إلا منذ بضع سنوات وقام بالترجمة الدكتور جورج طرابيشى.

وللفيلسوف الألمانى كارل ياسبرز كتاب عن (الفلاسفة العظام) عدَّ منهم بوذا وكونفوشيوس ولاوتسو وناكارجونا وسانكارا وتشو - سى وسينيكا وتشوانغ - تسو واسوكا وكلهم من الحضارتين الهندية والصينية..

ولكارل ياسبرز تصنيف للفلاسفة يختلف عن التصنيف المعتاد فهو مثلاً يضع: سقراط وبوذا وكونفوشيوس فى فئة واحدة تحت زمرة (فلاسفة إنسانيون) وهم الذين يرى أنهم قد حققوا المدى الاسمى مدى الإنسان وتركوا فى الإنسانية أثراً واثقاً وعميقاً لا يضاهيه أى أثر..

أما الفئة الثانية فى تصنيفه للفلاسفة فهم الذين أسسوا الفلسفة ومازالوا يؤثرون فى نمائها وهم: افلاطون وأوغسطين وكانت.. وعلى هذا المنوال يجرى فى تصنيف المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث..

الدراسة العميقة للفكر الفلسفى تؤكد ايضاح للفروق الكبرى بين التفكير فى مصر وما بين النهرين فى العصور القديمة وبين الفكر الفلسفى، فالعقل اليونانى قد استنبط الفكر الفلسفى النقدى من الفكر الشرقى فى مصر والعراق ولكنه لم يأخذه كما هو،

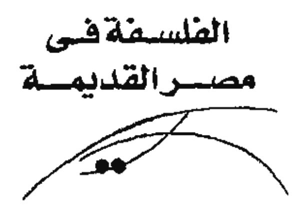
وإنما أدخل فيه أهم أسباب نمائه وأهم عوامل نضجه وهو إخضاع الفكر نفسه وإخضاع نتاجه للنقد الدائم والمراجعة المستمرة وهو بهذا التحوير الأساسى أدخل الجهد الذهنى فى منطقة التفكير العلمى..

إن اليونان ليسوا أول من بدأ الفلسفة والعلم والتجريد أو التنظير.."... فالبحث الموضوعى الهادئ يؤدى إلى الاعتراف بوجود قفزة أو تبدل كيفى فى مسار الحضارة البشرية حصل مع مجىء الحضارة اليونانية الا أنه تبدل حدث من تجمع كمى هو حصيلة ما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان.." ونتناسى ان بين الكم والكيف اختلافا نوعيا فالكم لا يتحول ذاتياً إلى كيف، إن الإنسان والحمار يتكونان من نفس العناصر فامتياز الإنسان ليس بالكم وانما بالكيف فالفرق بين الكم والكيف هو نفس الفرق بين الحجارة المتراكمة فى الجبل والقصور والجسور والأهرامات السدود والحصون التى تتكون من الحجارة نفسها.

إن الإنجاز اليونانى فى مجالات الأفكار والفنون والقيم والتنظيم كان مدهشاً ورائعاً لذلك حاول باحثون كثيرون أن يوجدوا له أصولاً قديمة فى حضارات الشرق واعتبروا أن الحضارة اليونانية كانت بمثابة الثمرة اليانعة التى نمت شجرتها فى مصر والعراق والأناضول والشام وفارس والهند والصين، ولكن ليس مهما الاستقصاء حول البدايات التى ظلت تدور فى نفس المدارات انما المهم هو تأكيد أن الفكر الفلسفى اليونانى قد حقق طفرة نوعية انتشلت الإنسان من خطوط الدوران التاريخى وفتحت له الآفاق للخلق والتجدد فأنجب علوم الغرب وفنونه وتنظيماته ومنحه هذه القدرة الخارقة على الابتكار والانضباط والتنظيم فالفكر الفلسفى اليونانى هو النظام المعرفى الذى نمت فيه حضارة الغرب بكل الأبعاد الثقافية والعلمية والتقنية والتنظيمية وفيما لا حصر له من الأبعاد المتنامية..

■ ■ ■

الفلسفة في مصر القديمة



سوف نكتفى فى هذا الموضوع بتناول المعالم الرئيسية والموضوعات الأساسية لهذه الفلسفات ولن نتعرض للتفاصيل؛ لأن كلا منها يحتاج - على الأقل - لمؤلف خاص، ومعنى ذلك أننا سنقصر اهتمامنا فى هذا العرض العام على ما أطلق عليه الدكتور (إقبال): "الثالوث المقدس للفلسفة: الله، والعالم، والإنسان" بادئين فى ذلك بأقدم هذه الفلسفات وأشدها أثرا فى غيرها، وهى الفلسفة المصرية القديمة.

١) الفلسفة المصرية:

من الحقائق التى غدت محل إجماع الباحثين ومؤرخى الحضارات فى القرن الحالى أن الحضارة المصرية قد ظهرت فتية زاهية - على الأقل - منذ أواخر الألف الخامس قبل الميلاد. فهناك شبه إجماع عالمى على سبق الحضارة المصرى لكثير من الحضارات، وكان من أهم المصادر التى يعتمد عليها فى التأريخ للفكر والدين المصرى القديم ما يلى:

(أ) أوراق البردى.

(ب) نصوص الأهرام.

(ج) كتاب الموتى.

ومن خلال النصوص التى سجلتها هذه الوثائق سوف نتناول بإيجاز موقف المصريين القدماء من قضية الألوهية، والمبدأ الأول للعالم، وفلسفتهم حول الإنسان.

أولا: الألوهية فى الفكر المصرى القديم:

يستطيع من يقف على التراث المصرى القديم أن يلحظ ثراءً وتنوعا كبيرا فيما يتصل بموقف المصريين من مسألة "التأليه".. فهم ـ حينا ـ وثنيون يتعبدون لآلهة متعددة، وحينا

موحدون يدينون لإله واحد لاشريك له، وحتى فى حال اعتقادهم بتعدد الآلهة يبدو التنوع كبيرا؛ فقد تكون هذه الآلهة من ذلك النوع من "المعبودات المحلية" كالحيوانات والأشجار والجبال، وقد تكون من "المظاهر الكونية" كالسماء والأرض والكواكب والنيل.

وفى بعض الفترات يكون الملك هو المعبود الذى بيده كل شىء، وحول شخصه يتجمع كل شىء، كما كان الحال فى أيام المملكة القديمة فى الفترة من سنة (٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ ق.م)، فقد كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة فى شخص فرعونها؛ إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية، والمالك الوحيد للأرض والعاهل الذى هو مصدر حياة الناس والآلهة، ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية فالشعب بأسره يعمل من أجله، ويضحى فى سبيله حتى بالحياة.

ثانياً: المبدأ الأول للعالم:

إن المصريين القدماء قد فكروا - وأغلب الظن أنهم أول من فكروا - فى تفسير لهذا الكون، أحيائه وظواهره، وما يجرى فيه من أحداث، وأنهم قد وصلوا بتفكيرهم هذا إلى معرفة المبدأ الأول أو المبادئ الأولى للوجود، وهو - كما تكشف عنه نصوصهم - إما الإله الواحد الذى بيده ملكوت كل شىء، وإما آلهة متعددة مثل: "رع": إله الشمس واهب الدفء، ومصدر النور، و"آمون": الإله المستتر، و"أوزوريس": إله الحب والتعاون والسلام، و"إيزيس": إله الحياة وغيرهم، وإلى جانب ذلك نعثر فى التراث المصرى القديم على أصول تلك النظرية التى ظهرت لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل من اليونانيين، وهى نظرية العناصر الأربعة فى الطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب، مع إعطاء الماء الأولوية الأولى بين هذه العناصر، فقد كانت هذه النظرية ضمن ما أخذه فلاسفة اليونان الأوائل عن المصريين. (انظر: فى العقائد والأديان، د. أحمد الحينى، ص٦٢ وما بعدها، ومدخل إلى الفلسفة، أ.د. أبو اليزيد العجمى، أ.د. السيد رزق الحجر، ص٦٢).

ثالثاً: الإنسان فى الفكر المصرى القديم:

يمثل الإنسان حجر الزاوية فى التاريخ المصرى القديم، فمن نظرتهم للإنسان ذاته، روحه وجسده، وحياته ومماته، ثم عودته للحياة بعد الموت، وخلاصه من العذاب الأخروى راحوا يسجلون آراءهم فى الفلسفة.

فكان من إيمانهم بأن الروح لا تفنى بالموت، ولا تذهب بذهاب الجسد، أن بذلوا - كما يقول الأستاذ "إليوت سميث" - جهدهم فى العناية بالأجساد وتحنيطها، ووضعها فى توابيت قوية ومقابر ضخمة؛ كى تكون مستعدة لاستقبال الروح، والعيش فى العالم الكامل. (انظر: الطب والتحنيط فى عهد الفراعنة، ترجمة أنطون ذكرى، ص٢١، ومدخل إلى الفلسفة، ص٧٠).

والإنسان كما تصوره وثائق الفكر المصرى القديم يتكون من:

(أ) الجسد "زت": وهو العنصر الذى يعتريه الفناء عندما تفارقه الروح، ثم يعود للحياة من جديد عندما تعاود الروح الاتصال به.

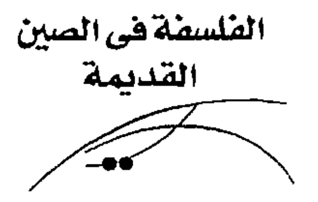
(ب) الروح: وهو العنصر الذى به توجد الحياة فى الجسد، سواء فى حياته الأولى أو حياته الثانية حين تحل به مرة أخرى بعد الموت، والروح عنصر خالد لا يصيبه الفناء حين يفنى الجسد، واعتقاد المصريين بخلود الروح، وبأنها تتردد على الجسد فى مقبرته هو ما جعلهم يعنون بتزويد الميت بكل ما قد يكون بحاجة إليه من طعام وشراب وغير ذلك، وهو كذلك ما جعلهم يحرصون على بقاء الجسد سليما كاملا، ويجتهدون لصيانته من الفساد حتى تستطيع الروح أن تحل به.

(ج) العقل أو القلب: وهو - كما يقول "أورسيل" - حاسة داخلية وأداة للإدراك.

(د) الكاه: وهو عنصر مهم فى الإنسان، لكنه يبقى منفصلا عنه، وهو مبدأ القوة الفعالة فى الإنسان، ويفسر بعض الباحثين هذا الجزء بأنه القرين أو الإله الحارس، وهو - فيما يرى د. مختار ناشد - يولد مع الإنسان، ويلازم الجسد بعد الوفاة حتى يدافع عنه فى الحياة الأخرى.

■■■

الفلسفة فى الصين القديمة



معالم الحضارة الصينية

٢- الكونفوشية:

١- كونفوشيوس ٤٥١- من هو كونفوشيوس؟

أهم ممثلى الفلسفة الصينية، وقد كانت أساطير الصينيين لا تتصل بالله بل بالطبيعة فقط ومما تميز به الصينيون هو استمرار الدولة دون انقطاع على عكس مصر وبابل فقد احتفظت الصين بهيئة الدولة. اللغة الصينية قديمة وتختلف بأنها تكتب بالطول وليست أبجدية بل عبارة عن كلمات أى أنه ليس بها حروف أبجدية بل كلمات، وللصين عدة مذاهب منها مذهب الكونفوشيوسية نسبة للكاتب والمصلح السياسى كونفوشيوس وقد تأثر بميراث قديم يعد أحد مصادر الحضارة الصينية وهى كتاب الشعر، كتاب التاريخ، كتاب التغيرات، كتاب الطقس. وقد ترك هذا الكاتب آثاره على عكس غيره من بابل والهند وهى: المختارات، العلم العظيم، عقيدة الوسط. ومن ناحية حياته فهو شخصية واقعية غير وهمية عاش فى مدينة لاو فى الصين وأصبح حاكما لولايته وتتميز معالم فلسفته بمجموعة الأفكار: التفكير دون تعلم خطر، التعلم دون تفكير عدم، استعادة القديم، التاريخ السياسى، التمييز فى التاريخ، الطريق:التعلم والاعتناق. ما علاقة التفكير بالتعلم؟ لا يمكن ان نقرأ ونكتب بشكل صحيح ما لم نتعلم والتفكير دون تعلم خطر لأنه يؤدى بنا إلى الخطأ لأننا نفكر دون توجيهات وإرشادات ومبادئ أولية فالقاعدة الأساسية للتفكير الصحيح التعلم الصحيح. أما بالنسبة لنقطة التعليم دون تفكير فتعنى الحفظ

والتعلم دون فهم كأن شيئا لم يكن فالتعلم مشروط بالفهم والفهم دوره أن نعرف الأسباب وهذه تؤكد دور التفكير والفهم وهناك علاقة جدلية متعدية مترابطة بين النقطة الأولى والثانية، فالتربية مشروطة بالتفكير والتفكير مشروط بالتربية القائمة على الفهم والتفكير. والطريق عند بوذا يتكون من الخلاص أما عند كونفوشيوس فلا علاقة له إطلاقا بالخلاص وهو بالنسبة له التربية والتعليم.

أولا: المبادئ تميز الحضارة الصينية باستمرارها ودوامها وثقافتها الخاصة اللغوية والدينية كما تتميز بظهور ٣ فلسفات اساسية هي: الكونفوشيوسية والتاوية والكونفوشيوسية الجديدة وتعتبر الفلسفة الكونفوشيوسية أولى الفلسفات الصينية وهى فلسفة صاغها كونفوشيوس بين سنوات (٥٥١-٤٧٩ق.م.) مستعينا بالتراث الصينى المتمثل فى (كتاب الشعر، كتاب التاريخ، كتاب المتغيرات، كتاب الطقس) قدّم كونفوشيوس جملة من الأفكار الأساية منها:

١ ـ ضرورة الربط بين حسن التفكير وحسن التعلم، يقول: "التفكير دون تعلم خطر".

٢ ـ ضرورة ربط حسن التعلم والإدراك، يقول: "التعلم دون تفكير عدم".

٣ ـ ضرورة العودة إلى التراث ودراسة التاريخ، يقول: "كياننا فى التاريخ".

٤ ـ علينا أن نميز فالتاريخ بين ما هو أساسى وما هو ثانوى وما هو صالح وما هو طالح.

٥ ـ يجب أن نركز فى دراستنا للتاريخ على الدولة والمجتمع.

٦ ـ الطريق أو الدرب لتحقيق الازدهار هو التعلم.

٧ ـ التعلم لا يعنى الحفظ وإنما الفهم والتحقيق.

٨ ـ الوسيلة الأساسية لتحقيق التعلم هو بناء مدرسة ونشر الكتاب.

ثانيا: كيفية التعلم

وضّح كونفوشيوس جملة من القواعد الأساسية للتعلم اهمها:

١ ـ السلوك الأخلاقى ويفيد إعطاء الأولوية للأخلاق العملية فى عملية التعلم والتربية تبدأ هذه العملية بحب الوالدين والأخوة الإنسانية والصدق.

٢ ـ ضرورة التدرب للفنون وهى: الشعر، الموسيقى، الرماية، الكتابة، الحساب.

٣ ـ ضرورة تجاوز الصعاب.

٤ ـ ضرورة تجاوز الأخطاء.

٥ ـ ضرورة التعاون بين المعلم والتلميذ.

٦ ـ التعلم هو التطبيق العملى.

الفلسفة الصينية ظلت حتى بداية القرن العشرين غير مدروسة دراسة كافية. كما لم يتم تناول كل جوانبها العقلية القيمة، فالعرب والمسلمون أهملوا تماماً فى الماضى والحاضر الفكر الشرقى الذى يعتمد على أسس بعيدة عن الإرث اليونانى والسامى. ولقد اهتم العلماء الغربيون كثيراً بهذا التراث العميق وانكبّ أيضاً علماء من الهنود والصينيين واليابانيين المحدثين عليه وعلى استقرائه، بل إن مفاهيم مثل "الين واليانج" و"الطاو" دخلت فى الخطاب العادى فى الغرب.

وبما أن الاتجاه نحو دراسة الفكر الشرقى وتحديداً الفلسفة الصينية هو اتجاه جديد نسبياً بالنسبة للمفكرين الغربيين ولا يزال غير مدروس بعد فى معاهد وجامعات الوطن العربى، علينا إذن محاولة فهم هذه الفلسفة والمشكلات الأساسية التى عالجتها، وتوجيه الأنظار نحو أهميتها، وهذا هو بالتحديد سبب اختيارى لموضوع هذه الدراسة، أى تسليط مزيد من الضوء على ميدان لا يزال غير مدروس فى تاريخ الفلسفة فى الوطن العربى، وذلك بتبيان وجود فلسفة أخلاقية فى الفلسفة الصينية القديمة وتحديداً عند كونفوشيوس ولاوتزو قامت بدور عظيم فى ترشيد حياة المجتمع والدولة فى الصين، وكانت تمثل جهداً فكرياً ظل قروناً يؤثر فى حياة المجتمع الصينى ولا يزال أثره حاضراً فى الصين اليوم، ولعل جانباً مهمًا فيه يتمثل فى الاهتمام الشديد بالحياة وتنظيم حياة الناس وجعل النظرية مقدمة للسلوك الإنسانى، وعليه

فإن الجانب الأعظم من الفلسفة الصينية قد تمثل فى الأخلاق من خلال السعى لتحقيق خير وسعادة الإنسان.

لم يكن من الممكن فهم فكر كلٍ من كونفوشيوس ولاوتزو دون استعراض مراحل التاريخ الصينى القديم بظروفها الاجتماعية والفكرية والتى ساهمت فى تشكيل فكرهما مثل:

فكرة الإشادة بالعديد من حكام هذه العصور واعتبارهم الأنموذج المثالى الذى يجب أن يقتدى به حكام عصرهما مع ملاحظة اختلاف كل منهما فى النتائج التى استخلصاها من هذه المراحل.. فقد اعتبر كونفوشيوس الحكام القدماء مثالاً للحكمة والعدل ونظر أيضاً إلى عصر أسرة تشيو الغربية باعتباره عصراً ذهبياً مستمداً منه الكثير من القيم التى اعتبرت لاحقاً جزءاً من التراث الفكرى الكونفوشيوسى. أما لاوتزو فقد انتقد كل القيم التى أشاد بها كونفوشيوس والتى تنتمى إلى عصر أسرة تشيو الغربية واعتبرها مجرد شعارات تعبر عن النفاق الاجتماعى كما رفض التعليم لأن الحكماء المثاليين الذين أشاد بهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الكتابة والتدوين.

٢- إن التعرف على الظروف الاجتماعية والفكرية لعصر كلٍ من كونفوشيوس ولاوتزو يساعدنا كثيراً فى فهم فكرهما مثل: كون الحروب والقلاقل السياسية والفوضى الاجتماعية كانت عاملاً مؤثراً فى اهتمامهما بتقديم الحلول لمعالجة مشاكل الحكم وتقديم تصوراتهما حول نظام الحكم الصالح.

٣- قال كونفوشيوس عن نفسه إنه ليس بنابغة زمانه، مما يعنى أنه مجرد مجتهد وليس مبدعاً وهذا ما أكد عليه الكثير ممن درسوا فكر كونفوشيوس ومع ذلك كان كونفوشيوس مبدعاً لاتجاهٍ فكرىٍ ظل مؤثراً لقرون عديدة بعد رحيله، وذلك لأنه درس التراث الكلاسيكى السابق عليه بطريقة نقدية توصل من خلالها إلى طرح رؤيته الخاصة والتخلص من العقلية السحرية التى امتزجت بالثقافة الصينية القديمة لصالح عقلانية جديدة مكوناً نظاماً أخلاقياً لا يقوم على الاهتمام بالفأل الحسن والتطير وإنما بالصواب والخطأ. فعلى سبيل المثال أصبح مبدأ جين يعنى عنده صفه عالية للخير وللإنسانية،

وأساسياً فى مذهبه الأخلاقى، وحين ربط بينه وبين نظام الحكم الصالح كما رأينا فى المعنى الذى وضعه لمبدأ (يى) أى الاستقامة والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ ومن ثم الحكم الصحيح والعادل فهذا يعنى أن الإنسان الذى يمتلك هذه الصفة يجب أن يمتلك صفة جين أى الإنسانية وهذا يعنى أن مبدأ جين عند كونفوشيوس ذو دلالة كونية، أى أن جذور الكونية توجد فى الأفكار الأساسية الموجهة للثقافات ولم تكن ماثلة فى ثقافة منطقة البحر الأبيض المتوسط حصراً كما جرت العادة على قول ذلك.

٤- لم يستخدم كونفوشيوس المعتقدات الدينية أساسا لفلسفته، كما أنه رفض مستويات المقاييس النفعية كافة فى مذهبه الأخلاقى بل أصر على أن تؤدى الأفعال الإنسانية وفقاً للواجب الأخلاقى الذى لا يقف وراءه أى ميل أو باعث آخر، وهذا يقتضى التأكيد على حرية الإرادة. كل ذلك سمح لنا بمقارنته مع كانط الذى اتفق معه فى عدد من تلك المفاهيم مع أنه قالها بعده بقرون عديدة وفى شروط اجتماعية وثقافية جديدة.

٥- عمل كونفوشيوس على توجيه الأذهان إلى مشكلات المجتمع البشرى وتقديم الحلول لها للتوصل إلى سعادة البشرية فى هذا العالم وهو بذلك يشبه بوذا الذى نادى بتحرير الإنسان من الألم فى هذا العالم.

٦- احتل كونفوشيوس مكانة مهمة فى تاريخ الفكر الصينى وذلك منذ أن أصبح المذهب الكونفوشيوسى الفكر الرسمى للأسر الملكية فى الصين منذ القرن الثانى ق.م وذلك لأسباب متعددة منها:

(أ) أنه عبر عن وجهة نظر المزارعين الصينيين إلى العالم بتأييده لفكرة الاندماج بين الإنسان والسماء.

(ب) أقام نظاماً كاملاً للمعايير الأخلاقية التى تناسب المجتمع (العشيرى) الصينى القديم الذى تقوم فيه السلطة الأخلاقية بدور أكثر فاعلية من القانون.

(ج) ساعد على تقوية مشاعر الدولة الموحدة بتقديم الأساس المشترك وهو الفكر الكونفوشيوسى لتوحيد الثقافة الصينية.

(د) التأكيد على سيادة القيم الإنسانية والحرية الفردية والديمقراطية العقلية حين نادى بحق الجميع فى التعليم وفى أن يفكر الناس لأنفسهم حتى يتمكنوا من حكم أنفسهم.

(هـ) دوره فى دراسة التراث الكلاسيكى بالطريقة التى أدت إلى إبراز أهميته الفكرية والتأثير فى العقل الصينى حتى الآن.

٧- استمد لاوتزو مبدأ الطاو من التراث الصينى القديم إلا أنه خلصه من مضمونه السحرى فأصبح لديه مبدأ كل حياه ووجود وطريق العالم أى الذى يمنح الأشياء الوجود ويسمح لها بأن تنداح إلى العدم والحقيقة التى لا تحيط بها الأسماء والصفات لأنه المصدر ذاته لكل الأسماء والأوصاف وهو الذى يسوس جوانب الحياة بأسرها سواء أكانت بشرية أم غير بشرى،ة بمعنى أن (الطاو) هو القانون الطبيعى والأخلاقى للكون ومن هنا تمت مقارنته بمبدأ الرتا Rita أو النظام الطبيعى والأخلاقى للكون فى الفلسفة الهندية وبمبدأ اللوغوس فى الفلسفة اليونانية عند هيراقليطس والابيرون اللا محدد عند انكسيمندريس. حيث نجد أنه فى الرتا والطاو واللوغوس تأسيس لعدم استقلال المجالات الطبيعية والإنسانية عن بعضهم بعضا.

٨- من الأفكار الأساسية فى فلسفة لاوتزو أن الكون فى حالة تغير مستمرة داخل ميدان القوة التى كونها مبدأى الين واليانج الذى لم ينظر إليهما كعنصرين متناقضين بل متكاملين مصدرهما الطاو وهو أساس التفاعل بينهما والواحدية التى تشكل أساس كل التنوع فى العالم.

٩- إن القول بأن الكون فى حالة تغير مستمر يؤدى إلى القول بنسبية الأشياء فى فلسفة لاوتزو وهذا يعنى أن على الإنسان العاقل أن يتصرف وفقاً لحركة الطاو وقانونه الذى يتلخص فى مبدأ (اللا فعل wu wei) أى قانون عمل الطاو الذى إذا عرفه الإنسان وصل إلى السلام والرضا.

١٠- فى الحكيم يبلغ الطاو أقصى تجلياته لأنه تجسيد الطاو البشرى لذا عليه أن يتخلى عن كونه حكيماً بالتخلى عن كثرة المعارف، كما يبتعد عن كل ما يثير شهوة النجاح

والسيطرة ولا يقاتل أو ينازع على أى شىء ويلغى ذاته. وكل ذلك لا يعنى فى الأخلاق الطاوية الضعف وقلة الحيلة فالحكيم الطاوى يفعل كل شىء فى الحقيقة بامتناعه عن عمل أى شىء فبضعفه التام يتغلب على القوى وبتواضعه التام يتمكن من حكم العالم فتستحيل التأملية الطاوية إلى مظهر هادف، وأن الطاو هو المطلق وجماع كل ما هو موجود فإذا اعتبر الفرد نفسه مجرد جزء فيه فمن الواضح أنه لا يهمه ما يحل به ناشداً أن يصبح مستغرقاً فى الطاو وبذلك يكون الحكيم الطاوى أقوى الكائنات لأنه ما دام قد فنى فى الطاو فهو الطاو ومن ثم يقارن بالسماء والأرض ويوصف بنفس الخصائص التى تعد أساسية بالنسبة للطاو.

١١- الإنسان الذى عرف قانون عمل الطاو وتوصل إلى الاتحاد به عن طريق العزلة التامة هو الذى حقق هدف الطاوية: العودة بالإنسان إلى الطبيعة الأصيلة التى لم تتدخل فيها يد البشر، وبهذا يحذر لاوتزو من التدخل فى مجرى الطبيعة بمختلف النظم الصناعية، فكانت الطاوية ردة على المدنية وعلى الحرب وعلى التملك وعلى العلم والمعرفة. ومع ذلك فإن لاوتزو لم يأمر بالتخلى عن العالم وإهمال المسئولية الاجتماعية فالحكيم الطاوى كان مستعداً لتحمل المسئولية فى إصلاح مفاسد المجتمع البشرى، كما أن لاوتزو لم يدع إلى حرمان الإنسان من رغباته، بل دعا إلى تحرير غرائز الناس الاقتصادية التلقائية التى تحركها شهوة الطعام والحب من القيود التى تفرضها الحكومات فتعود بذلك الحياة إلى مسارها الطبيعى الصحيح.

١٢- هذه الدعوة إلى الحياة البدائية والطبيعية التى نادى بها لاوتزو كان لها صدى عند الكثير من المفكرين من أمم عديدة ومن عصور مختلفة مثل روسو الذى نادى فى عصر الاستنارة بضرورة الرجوع إلى حالة الطبيعة التى تؤدى وحدها بالإنسان إلى السعادة. وهذا ما دعا الكثير من الباحثين إلى القول بأن روسو استقاها من المبشرين الجزويت الذين تربى على أيديهم، وقد قاموا أثناء زيارتهم للصين للتبشير الدينى بدراسة الفلسفة الصينية مما قد يعنى أن بعض الأفكار التى انتشرت فى عصر الاستنارة كان مصدرها صينى.

١٣- ظهر تأثير لاوتزو أول ما ظهر فى كونفوشيوس وهو أول من شبه لاوتزو بالتنين والذى أصبح رمزاً للامبراطورية الصينية (معبراً عن مبدأ الطاوية الشهير "الوو - وى") حتى عام ١٩١٢م كما كان لكتاب لاوتزو "التاو - تى - كنج" تأثير كبير فى الصينيين.

١٤- ساهم لاوتزو فى إرساء أهم الخصائص التى ميزت الحضارة الصينية وهى السعى للعيش فى وفاق مع الطبيعة بدلاً من السعى لقهرها، كما ساهم فى تكوين طابع الاتزان أورباطه الجأش وانتشاره بين أهل الصين، وذلك يرجع بشكل أساسى لتبنى مبدأ الطاو الذى هو أساس فلسفة لاوتزو.

١٥- وفى عصرنا الذى نعيش فيه يعلمنا لاوتزو التواضع فى زمن يمجد النجاح والطموح ويعيدنا إلى السكينة فى عصر يعصف به القلق ويحذرنا من تجاوز الحد فى وقت يتباهى فيه الإنسان بقدرته.

١٦- اتفق كل من كونفوشيوس ولاوتزو فى النظر إلى ظروف عصرهما باعتبارها تتناقض مع آرائهما حول خير البشرية وسعادتها، إلا أنهما تناقضا فى فلسفتيهما التى حاولا بها تقديم الحلول لمشاكل عصرهما حينما شدد كونفوشيوس على خير البشر الأخلاقى باعتباره مفتاحاً للسعادة، وأكد لاوتزو على تناسق الطبيعة وكمالها وبأنه لا ينبغى القيام إلا بتلك الأفعال التى تتسق مع الطبيعة. وعلى الرغم من التناقض بين الطاوية فى كثير من جوانبها مع الكونفوشيوسية وبالرغم من مناهضتها للحكومة وللمناصب الرسمية، فقد اشتركت مع الكونفوشيوسية فى إرساء الجانب الأكبر من أسس الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وذلك فى تأكيد كونفوشيوس على قيمة الفرد وأهميته وفى إصرار الطاوية على حقه فى اعتبار أن روحه ملك له.

١٧- لعبت النزعة الإنسانية فى برنامج كونفوشيوس التعليمى والتربوى دوراً أساسياً حيث استمد مثله العليا من الملوك العظام فى العصور القديمة والتى يمكن تحقيقها مجدداً نتيجة للتربية التى يستخدم فيها الـ "لى" باعتبارها آداب السلوك والتهذيب التى تتوافق مع أعراف الإنسانية، أما لاوتزو فيرفض هذه النزعة الإنسانية بعد أن أصبحت مرادفة لآداب اللياقة وشعائر الذوق والاحترام وأدت إلى الكذب والنفاق الاجتماعى ويدعو بدلاً من ذلك إلى العودة إلى أخلاق الفطرة التى لا مكان فيها للتعليم والتربية.

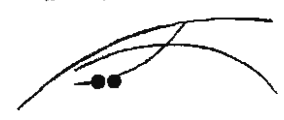
١٨- سعى كونفوشيوس ولاوتزو إلى تحقيق أنموذج الإنسان العظيم الذى يتضمن "الحكمة من الداخل والنبل فى الخارج" إلا أنهما اختلفا فى مصدر العظمة الإنسانية، ففى الطاوية ينصب التأكيد على اكتساب العظمة بالتوحد مع النهج الداخلى للكون، وفى الكونفوشيوسية أنصب التركيز على تطوير الإنسانية من خلال النزوع للقلب وللفضائل الاجتماعية.

١٩- أساس التباين والاختلاف فى الكثير من النقاط بين فلسفتى كونفوشيوس ولاوتزو يرجع إلى الاختلاف فى الاعتقاد بأن البشر هم معيار كل الأشياء عند كونفوشيوس فكانت فلسفته إنسانية النزعة يتم التمييز فيها بين البشر والطبيعة، انطلاقاً مما ينتمى إلى البشر لا إلى الطبيعة فلا يكون هناك شىء أسمى من البشر مصدراً للمبادئ الإنسانية التى تساهم فى تحقيق الخير والسعادة؛ وبين الاعتقاد بأن الطبيعة هى معيار كل الأشياء عند لاوتزو فكانت فلسفته تنظر إلى الانسانية والطبيعة باعتبارهما وحدة واحدة ولا تمييز بينهما، فاعتبرت أول محاولة فى الفلسفة الصينية لدراسة العالم دراسة فيزيائية من خلال وضع فرضية الطاو مبدأ للموجودات، وهكذا فإن أساس الإنسانية فى الطاوية ليس من صنعنا وإنما هو كامن فى الكون وعمله، فتصبح مهمة الفلسفة هى أن تقود البشر إلى الوحدة مع الكون من خلال إضاءة طاو هذا الكون.

٢٠- تأكد من ذلك صحة ما ذهب إليه توملين فى كتابه فلاسفة الشرق بأنه لا ينبغى على دارس الفكر الشرقى والذى قرأ بعض نصوصه مثل محاورات كونفوشيوس وكتاب تاو- تى- كنج أو الأناشيد الفيدية الهندية، أن يعتقد بأنه قد استوعب أهم ما أنتجه الفكر الشرقى، فكل ما تم حتى الآن فى مجال دراسة هذا الفكر لم يتعد خدش سطحه وحسب. وعليه فإن الدراسات الشرقية ما زالت غير كافية فى الغرب وما زالت معدومة فى البلاد العربية وهذا يقتضى تدعيم الدراسات الشرقية فى الجامعات العربية.

■■■

الفلسفة الهندية



روح الفلسفة الهندية وخصائصها

الفلسفة الهندية معقدة للغاية. وخلال العصور، تعمق العقل الفلسفى الهندى فى دراسة الأوجُه المتعددة للخبرة الإنسانية وللعالم الخارجى. وعلى الرغم من أن بعض الطرق، مثل الطريقة التجريبية للعالم الحديث، كانت أقل تقدمًا من غيرها، لكن النتائج التى بلغتْها الفلسفةُ الهندية فى معرفة الحقيقة كانت عميقة ومتنوعة، تمامًا كالموروثات الفلسفية الأخرى. والحق أن المناهج الهندية الستة الأساسية، ومناهجها الثانوية العديدة، ومدارس البوذية الأربع الرئيسية، والمدرستين التابعتين للجينية، ومادية تشارفاكا، تُعَد براهين على أن تنوع الآراء فى الفلسفة الهندية أمر لا ريب فيه. وهكذا يصعب علينا أن نصف الفلسفة الهندية ككل بصفات أو طرق معينة، كما يصعب تطبيقها على جميع المناهج العديدة والثانوية للفكر الفلسفى الهندى التى تطورت خلال أربعة آلاف سنة تقريبًا. غير أن ثمة ما نستطيع أن نميِّز به هذه الفلسفة عن غيرها. ويمكن لنا أن نوضح هذه الميزات باتجاهات العقل الفلسفى الهندى أو بـ"وجهات النظر" التى شرحها الهنود فى فلسفاتهم.

١ ـ تتركز قيمة الفلسفة الهندية فى الفكر الروحى

يُعتَبر الدافع الروحى مهمًا فى حقلَى الحياة والفلسفة. إذ تنظر الفلسفة الهندية إلى الإنسان على أنه كائن روحى فى طبيعته، وتهتم لمصيره الروحى، كما توحُّده مع وجود روحى فى جوهره. لكن هذه النظرة لا تنطبق على مدرسة تشارفاكا المادية: باستثناء هذه المدرسة المادية، لا يُعتبَر الإنسان أو الكون ماديين من حيث الجوهر؛ كما أن نجاح الإنسان

وازدهاره لا يشكلان هدفًا للحياة الإنسانية. وترتبط الفلسفة بالدين ارتباطًا وثيقًا، وذلك باعتبار الدين تأملاً فلسفيًا، لأن الدافع الرئيس فى الفلسفة والدين كليهما يكمن فى السلوك سلوكًا روحيًا فى الحياة الأرضية وفى بلوغ خلاص الإنسان فى علاقته بالكون. وهكذا تكون الفلسفة الهندية كلها، من بدايتها فى الفيدا إلى الوقت الحاضر، قد جاهدت لتحقيق إصلاح اجتماعى روحى فى البلاد. وفى هذا السبيل، اتخذ الأدب الفلسفى أشكالاً عديدة، ميثولوجية وشعبية أو فنية وعلمية، وذلك لكى يرتقى بها إلى مستوى الحياة الروحية. حقًا إن المسائل الدينية كانت، ومازالت، سبب عمق وقوة وغاية العقل والروح فى الفلسفة الهندية.

٢ ـ علاقة الفلسفة بالحياة

يتحقق هذا التطبيق العملى للفلسفة فى الحياة فى كلّ مدرسة فلسفية هندية تقريبًا. وعلى الرغم من أن الغزارة الطبيعية والازدهار المادى قد عبَّدا الطريق لإشراق فكر فلسفى، لكن الفلسفة لم تُعتبَر، مع ذلك، رياضةً ذهنيةً قط. لذا برزت العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع، بين العقيدة والحياة، فى الفكر الهندى. وتبحث كل مدرسة فكرية هندية عن الحقيقة لا لذاتها، بل لتجعل الناس أحرارًا. ولا يعنى هذا البحث شيئًا من الذرائعية لأنه أعمق وأعظم منها بكثير. فالحقيقة لا تقاس بالواقع والعمل فقط، بل تُعَد المرشد الوحيد للعمل والقائد الوحيد للإنسان الذى يفتش عن الخلاص. وينطلق كل منهج فلسفى هندى من مشكلات الحياة المأسوية والعملية، ويبحث عن الحقيقة لكى يحل مسألة شقاء الإنسان فى العالم الذى يجد نفسه فيه. وهكذا لم تكن التعاليم الهندية مجرد كلمات أو معتقدات مدرسية. فكل معتقد فى هذه الفلسفة يعمل على تفتيح قلب الإنسان وتحويل طبيعته. فى الهند تعاش الفلسفة لأنها فلسفة حياة ـ وهذا لأنه لا يكفى أن نعرف الحقيقة، بل لا مناص لنا من أن نحياها. لذا لا يهدف الهندى إلى معرفة الحقيقة المطلقة وحسب، بل يسعى إلى تحقيقها ليتحد معها.

إن ما يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين النظر والعمل، بين الفلسفة والحياة، فى الفلسفة الهندية، هو التشديد على الطهارة الأخلاقية كضرورة حتمية لطالب الفلسفة أو

الباحث عن الحقيقة. وفى هذا الصدد، يدعو شنكرا إلى التمييز بين الأبدى وغير الأبدى؛ وهذا يعنى أنه يعلِّم الطالب أن يتحلَّى بمزية التساؤل ويحثه على الكف عن الرغبة فى ثمار العمل، فى هذه الحياة أو فى الحياة المقبلة، كما يطالبه بأن يتنكر لكلّ الرغبات البسيطة والدوافع الذاتية. ويدعو شنكرا إلى ضبط النفس، ونكران الذات، والصبر، وسكينة الذهن، والإيمان؛ كما يشدد على التحرر لتسهيل بلوغ الغاية العليا للحياة.

٣ ـ علاقة الفلسفة بالذات

تتصل الفلسفة اتصالاً وثيقًا بمعرفة الذات. وتنطلق هذه الفلسفة من العالم الخارجى أو من العالم الداخلى، من طبيعة الإنسان الفطرية، أى من ذات الإنسان (أتما). وفى سيرها لبلوغ الحقيقة، اهتمت الفلسفة الهندية بحياة الإنسان الداخلية أكثر مما اهتمت بالعالم الخارجى وبالطبيعة المادية. والعلم المادى، على الرغم من تطوره فى العصر الذهبى للحضارة الهندية، لم يُعتبَر الطريق الذى يؤدى إلى الحقيقة التى لا توجد إلا فى الداخل. فالعقل، وليس الموضوع، يحظى باهتمام الفلسفة الهندية. وهكذا يُعتبَر علم النفس وعلم الأخلاق فرعين للفلسفة؛ وهما بهذه المثابة أهم من العلوم التى تدرس الطبيعة المادية فقط. ولا يعنى قولنا هذا إن العقل الهندى تغاضى عن دراسة طبيعة العالم المادى؛ بل على العكس، تفوقت الهند فى بحوثها العلمية عمومًا، وفى العلوم الرياضية، كالجبر والفلك والهندسة بخاصة، واشتهرت بتطبيق هذه العلوم الأساسية فى مجالات عديدة من النشاط الإنسانى، وفى الوقت ذاته، أحرز الفكر الهندى تقدمًا فى ميادين علم الحيوان والنبات والطب. لكن الهنود شعروا، منذ وقت طويل جدًا، بأن روح الإنسان الباطنة هى المفتاح أو السر الوحيد لحقيقته وحقيقة الكون، وهى ذات دلالة أسمى من العالم المادى أو الخارجى.

٤ ـ الاهتمام بالباطن سبيل إلى المثالية

يتميز معظم فلاسفة الهند بأنهم "مثاليون"، بوجه أو بآخر. وتظهر مثالية الفلسفة الهندية، الهندوسية خاصة، بميلها إلى مثالية التوحيد. وتعتقد هذه الفلسفة، فى

غالبيتها، أن الحقيقة واحدة فى مطلقها وروحية فى مطلقها. ويبدو أن بعض المناهج قد اعتنق الثنوية أو التعددية، لكنه صَبَغَها بطابع الواحدية الوجودية. وإذا ما ركّزنا تفكيرنا على ما تحتويه الفلسفة الهندية ككل، دون الانتباه إلى فروعها المختلفة، نجد أنها تشرح الحياة والحقيقة فى ضوء مثالية الواحدية الوجودية. ويعود هذا إلى مرونة العقل الهندى وإلى مرونة المثالية الواحدية وديناميتها التى تتخذ أشكالاً عديدة وتعبِّر عن نفسها كوحدة - حتى فى العقائد المتنازِعة. وفى الواقع، لا تُعتبَر هذه الوقائع متناقضةً بقدر ما تُعتبَر أوجه مختلفة للتعبير عن وحدة أساسية تكتنف الفلسفة الهندية جمعاء.

لعبت الفلسفة المادية دورها إبان مرحلة معينة فى الهند. وعلى الرغم من محاولة المدارس الروحية إسكاتها، لكنها وجدت قبولاً لها عند بعض الناس. وعلى كلِّ حال، لم تستطع هذه المادية أن تستمر، وذلك لقلة أتباعها ولضآلة تأثيرها الإيجابى. لقد عرفت الفلسفة الهندية النزعة المادية، لكنها تغلَّبتْ عليها، وتقبَّلتْ المثالية، وجعلت منها النظرة الوحيدة القائمة، حتى ولو اتخذت لذاتها مضمونًا معينًا.

٥ - تعتمد الفلسفة الهندية على الكشف وسيلةً إلى معرفة المطلق وعلى الفكر وسيلةً إلى معرفة النسبى

الفكر والمعرفة الفكرية لا يكفيان. فعلى الرغم من أن الفكر لا يخطئ كليًّا، لكنه لا يكفى. فلكى يعرف الإنسانُ الحقيقةَ عليه أن يحظى باختبارها فعليًا. ففى الفلسفة الهندية لا يعرف الإنسان الحقيقة وحسب، بل يحققها. أما الكلمة التى تعنى "فلسفة" فى الهند فهى «درشنا» التى تُشتَق من الجذر «درش» الذى يعنى "الرؤيا". و"الرؤيا" هذه تعنى أن نتجهز بخبرة كشفية مباشرة فى الموضوع لنتحد معه. وتتعذر علينا المعرفة مادام الفكر والموضوع مختلفين أو متباعدين. وقد اعتمدت المذاهب اللاحقة للفلسفة الهندية، حتى منذ بداية المناهج، على الفكر من أجل صياغة ممنهَجة للمذاهب والمناهج، ومن أجل إيجاد تبريرات منطقية، كما اعتمدت عليه فى حسم المناظرات التى كانت تقوم بين منهج وآخر. ومع ذلك، تعتمد المناهج كلها، ماعدا منهج تشارفاكا المادى، على وجود طريق أعلى

لمعرفة الحقيقة، طريق أسمى من الفكر، هو الإدراك المباشر أو اختبار الحقيقة المطلقة التى لا يمكن الوصول إليها بالفكر بأىٍّ شكل من الأشكال. يستطيع الفكر أن "يشير" إلى الحقيقة، لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يبلغها. فإذا كان الفكر وسيلة الفلسفة بمعناها الفكرى، كان الكشف الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق. وهكذا تعتمد الفلسفة الهندية اعتمادًا كليًا على الكشف، وتعترف بفاعلية الفكر والذكاء عندما يطبَّقان فى نطاق طاقتهما المحدودة أو فيما يناسبهما من استعمالات.

٦- تعترف الفلسفة الهندية بالمرجعيات القديمة

لقد أدرك الفلاسفة الهنود قيمة الموروث، كما أفصح عنه الأقدمون؛ ولم يخرج الفلاسفة الذين يعودون إلى الفترات المتأخرة عن كونهم شارحين للحكمة القديمة أو معلِّقين عليها. وعلى الرغم من التبدل الذى طرأ على المذاهب القديمة، لكن روحها وأفكارها الأساسية حافظت على قيمتها على مدى العصور.

والحق أن احترام المرجعيات لا يقف حائلاً دونَ التقدم، لأن استمرار الفكر، وإنْ لم يكن على صعيد واحد، لا يقضى على وحدة المعتقدات ولا يناقض صفاتِها الأساسية التى تقوم على الروحانية والباطنية والكشف والاعتقاد الوطيد بأن الحقيقة يجب أن تعاش، لا أن تُعرَف وحسب.

إن احترام الهنود الشديد لرائيهم الأقدمين - وإنْ يكن مبالَغًا فيه - ينبع من اعتقادهم بأن الذين يعرفون الحقيقة فعلاً هم هؤلاء الذين يحققون الحقيقة. لذلك فهم يوجهون أنظارهم نحوهم ليدركوا الحقيقة التى أدركها سالفوهم. لقد أبدعت الهند مذاهب كثيرة ومناهج فلسفية عديدة؛ وقد تم هذا الإبداع على الرغم من احترام الهنود لحكمائهم الأقدمين واعتبارهم مكتشفى الحكمة. ويظهر احترام الهنود لمكتشفى الحقيقة الأقدمين وإبداعهم المستمر فى إعلانهم أن الفلسفة الهندية ليست معتقدًا دينيًا مذهبيًا، بل هى فكرة واحدة تدور حول موضوعات عديدة. ويبدو تحرُّر هذه المناهج من النزعة التقليدية القديمة فى أن مذهب سامكهيا الأصلى، مثلاً، لا يذكر شيئًا عن إمكان وجود الله، على

الرغم من وضوح الفكرة فى مذهبه. ويعترف اليوكا والنيشِشكا بوجود الله، لكنهما لا يعترفان بأنه خالق العالم المادى؛ أما ميمامسا فإنه يتحدث عن الله، لكنه ينفى أهميته ويُدخِل فاعليته فى باب النظام الأخلاقى للعالم. ولكى نفهم هذه الأمور فهمًا أوضح، علينا أن نعود إلى المناهج البوذية الأولى التى ترفض الإله الشخصى وإلى تشارفاكا التى تنكر وجود الإله اللاشخصى. وهذا ما يدلنا على اعتماد الفكر الفلسفى الهندى على مقوماته الأولى والقديمة على الرغم من اختلافه معها.

٧ ـ ضرورة النقل لروح الفلسفة الهندية ونهجها

تعود هذه الفكرة إلى رگ فيدا، حيث أدرك الراؤون أن "الدين الحق" يشتمل على جميع الأديان: الله واحد، لكن الناس يدعونه بأسماء مختلفة. وتعترف الفلسفة الهندية، بطريقتها التأليفية، بالمظاهر المتعددة للتجربة والحقيقة. فالدين والفلسفة، المعرفة والسلوك، الكشف والفكر، الإنسان والطبيعة، الله والإنسان، الظاهر والباطن، مظاهر تنسجم كلها فى الميل "التأليفى" للعقل الهندى. ويميل الهندوسى إلى الاعتقاد بأن المناهج الستة، بالإضافة إلى اختلافاتها وفروعها الثانوية، ينسجم بعضها مع بعض وتتكامل فى الرؤيا الكلِّية الواحدة.

ولدى مقارنتها بالفلسفة الغربية، بموقفها التحليلى حيال المعرفة والتجربة، تكون الفلسفة الهندية "تأليفية". فالنصوص الأساسية لهذه الفلسفة لا تهتم لمظهر واحد للتجربة والحقيقة، بل تهتم لمحتوى النطاق الفلسفى كلِّه. فالميتافيزياء، والإبستمولوجيا، والأخلاق، والدين، وعلم النفس، إلخ، مسالك لا ينفصل أحدها عن المسالك الأخرى؛ بل إن الفكر يتعامل معها فى وحدتها الطبيعية كمظاهر لحياة وتجربة واحدة أو لحقيقة واحدة شاملة.

هذه الرؤيا التأليفية للفلسفة الهندية هى التى حققت هذا التسامح الدينى والفكرى الذى نراه فى الفكر الهندى خلال العصور. والمنازعات الحديثة بين الجاليات الدينية القائمة لأسباب سياسية ليست من فعل العقل الهندى، بل هى خصم لدود لعبقريته

الفريدة الساعية إلى التكيف والتسامح الذى يجمع الفرق والملل ضمن حقيقة واحدة وحياة واحدة.

بالإضافة إلى هذه الصفات النظرية والعقلية الملازمة للفلسفة الهندية، نجد وحدةً فكريةً متماسكةً أساسيةً فى الحقل العملى. ولهذه الوحدة أوجُه عديدة. ففى الدرجة الأولى، تنبع مواضيع فلسفات الهند ـ هندوسية وبوذية وجينية وتشارفاكا ـ من القضايا العملية لحياة الإنسان ومن قصوره وآلامه التى تتألق فى ذروته ـ باستثناء عقيدة تشارفاكا ـ فى الانعتاق الكامل. وفى كلّ حالة، بما فيها التشارفاكا، يتسم الموضوع بالواقعية أكثر من النظرية، وذلك لأن تشارفاكا لا يهتم بالنظرى لذاته، بل لعيش حياة اللذة، من حيث إن هذه تُبرِز نمطًا آخر من أنماط الحياة. لذا فإن غاية الحياة فى الهندوسية والبوذية والجينية واحدة فى الجوهر: مفهوم "الانعتاق" (مُكشا) هو الموضوع الرئيسى فى الهندوسية والجينية، تمامًا كما يتحقق فى النيرفانا، غاية البوذية. أما المعنى الدقيق للانعتاق فإنه يختلف بين المدارس الهندوسية والبوذية ذاتها؛ لكن المعانى الأساسية لمُكشا (الانعتاق) والنيرفانا ("الفناء") هى الغبطة التى تعنى التحرر من الشقاء والألم والانعتاق من دورة التجسد من جديد (سمسارا). وأحيانًا، يبدو الهدف سلبيًا، إذ يشير فقط إلى التحرر من الألم ومن التقمص؛ ومع ذلك، فهو يعنى العمل الإيجابى من اجل تحقيق حياة أغنى وأكمل والوصول إلى الغبطة الأبدية. فالروح تعمل من جديد على تحقيق صفائها الأصلى لتتحد مع المطلق وتقيم علاقتها مع الله بمجرد الوجود الأزلى للروح النقية فى فرديتها، وفى كلّ الأحوال، تتحرر من قصورها وتورُّطها فى الحياة.

لمناهج ومدارس الفلسفة الهندية عقلٌ واحد فى ما يتعلق بغاية الحياة وبوجود صالح على الأرض. فالروح الأساسية لفلسفة الحياة فى الهندوسية والبوذية والجينية تكمن فى اللاتعلق (الزهد). ويُعتبَر اللاتعلق هذا موقفًا عقليًا يحققه الفرد فى النصيب المقسوم له من الحياة. وعلى هذا الأساس، يحيا وجودًا يوميًا "عاديًا" مع الناس، دون أن يتبرم بنتائج أفعاله أو يتورط فيها؛ وبهذا يبلغ نوعًا من التسامى الروحى والعقلى على المفاهيم الأرضية دون أن تستعبده. ولا يكون هذا الموقف سلبيًا أو هروبيًا، لأن الفرد يشارك فى

نشاطاته اليومية بما يتفق مع موقعه فى المجتمع. ويكون هذا العيش والسلوك والعمل الخالى من إحساس التعلق بالأشياء القضيةَ الرئيسةَ التى تجعله يحيا فى هذا العالم دون أثرة أو أنانية.

نظام الطوائف

ثمة عامل آخر يوحِّد المدارس الهندية فى الحقل العملى، على الرغم من أن مدارس تشارفاكا والبوذية والجينية لا توافق عليه، وهذا لأن نمط الحياة الاجتماعية الذى تقبل به المدارس، دون الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة بينها فى حقلَى الميتافيزياء والإبستمولوجيا، يتجلَّى فى تقسيم المجتمع إلى أربع "طوائف"، تمثل للمراحل الأربع للحياة، أى القمم الرئيسية التى يبحث عنها الإنسان. ففى الهندوسية، ينقسم المجتمع إلى أربع فئات تتحد فى الوظيفة، وهى: الكاهن المعلم (برهمِن)، الملك أو القائد السياسى والحربى (كشتريا)، والتاجر (فَيشيا)، والعامل (شودرا). وتسمَّى الطوائف الثلاث الأولى "المولودة مرتين"، ويشير هذا اللقب إلى الهندوس الذين تلقوا أسرار الدين؛ أما الطائفة الرابعة فإنها لا تتصف بهذه المزية. وتشمل حياة "المولودين مرتين" مراحل أربع هى: الطالب (برهمتشارِن)، ورب البيت (كرهَستها)، وساكن الغابة (فانَپرَسْتها)، والراهب الجوال (سنياسِن).

وفى هذا النظام الاجتماعى، لا يدخل الفرد حياة العزلة ما لم يكن قد أتم واجباته نحو الناس كطالب وكربِّ أسرة؛ وفى المرحلتين المتأخرتين من حياته، يركز أكثر فأكثر على الناحية الروحية ويبحث عن الحقيقة لكى ينعتق. لذا كانت غايات الحياة التى يتقبلها الهندوس تتجسد فى الاستقامة أو طاعة القانون الأخلاقى (دهرما)، وفى الثروة والتقدم المادى (أرْتها)، وفى الرغبة (كاما)، وفى التحرر (مُكشا). ويسيطر دهرما، القانون الأخلاقى، على الحياة؛ وهذا يعنى أن تحقيق الثروة وتلبية الرغبة لا يتمان بكسر قواعد الأخلاق. لذا، كان مُكشا يمثل الغاية السامية التى يهفو إليها الناس. ويتقبل الهندوس هذه الفلسفة الاجتماعية دون أى تعليق. وتتجلَّى هذه الفلسفة فى أدبيات دهرما شاسْترا،

لكنها لا تحظى بأيٍّ بسط ولا توجد إلى جانب أيٍّ تبرير فلسفى فى النصوص الفلسفية التطبيقية. وفى نظر الهندوس، تكون هذه الحياة المثالية بمثابة روح الوحدة لحياة البلاد الاجتماعية والخلقية، وذلك على الرغم من أن البوذية والجينية ـ وهما أقليتان ـ لا تتبعان هذا النموذج الخاص المحتذى للحياة.

كان من أهم الأسس والخصائص التى قامت عليها الفلسفة الهندية ما يلى:

(أ) مشكلة الخلاص: الخلاص من المعاناة وأنواع العذب، وهو يمثل الأصل الذى انبعثت عنه الفلسفات الهندية بمدارسها وأنساقها المتنوعة، فإذا كانت مشكلة الخلاص قد وجدت لها حلا فى الفكر المصرى القديم يتمثل فى مقاومة الموت عن طريق وسائل التخليد التى ابتكروها، فإن الفلسفة الهندية قد تعمقت فى دراسة هذه المشكلة، وبينت مفهوم الخلاص، ومعنى المعاناة وأسبابها وكيفية توقيها، والوصول إلى الخلاص النهائى منها، وعلى هذا الأساس تعددت المدارس الفلسفية وتنوعت الحلول بين عملية ومنطقية وزهدية عرفانية، وظهرت مدارس الاتحاد ووحدة الوجود، التى كان لها أثر كبير فى الفلاسفة المسلمين كما سيتضح فيما بعد. (انظر: مدخل إلى الفلسفة، ص٨١).

(ب) عقيدة التناسخ: وتعنى انتقال الروح من الجسد عند الموت إلى جسد آخر، وتستمر هكذا فى التنقل بين الأجساد حتى تستقر فى أصلها الأول الذى صدرت منه. فإذا كانت الفلسفات "البراهمانية" قد انطلقت من سعى الحكماء الدائب للخلاص من كل أشكال المعاناة الإنسانية، فإن عقيدة التناسخ كانت هى الأخرى حلا لكل ضروب المعاناة التى تحفل بها الحياة، والتى يمثل التغلب عليها المشكلة الجوهرية لدى "البوذية"، وهذه العقيدة كان لها أثر كبير فى بعض المدارس الفلسفية والتصوفية الإسلامية.

آراء الفكر الهندى وشموله

هو نتاج تفاعلات حضارية شارك فى تفعيلها أمم وشعوب شتى، منها على سبيل المثال الآريون المنحدرون من أواسط آسيا قبل الميلاد بما يزيد على ألفى سنة "، وقد كان لهذه القبائل أثر كبير فى تاريخ الهند إذ يعزى إليها تكوين اللغة السنسكريتية ـ عبد المنعم

النمر تاريخ الإسلام فى الهند ص٧١ ـ فمع وصول الشعوب الآرية إلى الهند بدأ العصر الفيدى، وهو أول مراحل التفكير الهندى المنظم. يقول جون كولر: " بدأ العصر الفيدى عندما انتقلت الشعوب الآرية من آسيا الوسطى إلى وادى السند فى نحو ١٥٠٠ ق.م، واختلط التراث الثقافى الذى حملوه بتقاليد الشعوب التى التقوا بها وعاداتهم، وبدأ ما يمكن تسميته بالثقافة الهندية بالمعنى الصحيح فى التشكل، وتمت تغذية نموها من خلال مناخ وأوضاع الثقافتين السابقتين " الفكر الشرقى القديم ترجمة كامل يوسف ص٣٧، ومن الثقافات المؤثرة فى الفكر الهندى الثقافة الفارسية والثقافة الإغريقية، يقول الأستاذ بوذابريركاش: " الهند كان لها اتصال بالغرب قبل غزوة الاسكندر "، ويبرهن على هذا بأدلة من التاريخ إلى أن يقول: " وينتهى بنا كل ذلك إلى أن الهند قد عرفت الإغريق عن طريق فارس، كما عرف الإغريق الهند عن طريقها أيضا ". يقول الدكتور عبد المنعم النمر: " ولقد عمل هذا الاحتكاك بين الإغريق والهنود على التفات الهند نحو اليونان، كما نقل الإغريق إلى بلادهم أقاصيص الهند وأساطيرها التى سمعها فى البلاط الفارسى، فقد شرع الهنود يهتمون بالإغريق، ويحدثنا أرسطو عن فلاسفة من الهند قدموا إلى أثينا لمحاورة سقراط ومناقشته فى المشاكل الفلسفية التى يعالجها المفكر اليونانى ".

أهمية المنظور الذاتى والاستبطان:

إن الفكر الهندى ينصب على الباطن، ففى سبيل التغلب على المعاناة ينغمس الفرد فى عملية فحص الذات التى يمكن من خلالها فهم الأوضاع الداخلية للحياة.. الفكر الهندى لا يهدف للتحويل بل للإعلام، أى لتزويد الإنسان بأخبار ومعلومات. وبعبارة أخرى: التحويل الذى تدعو إليه الفلسفة الهندية هى إجراءات على القلب أو فيه، وبذلك فى نظرها يستطيع المرء تجاوز نفسه، إنه ضد النفس لا ضد العالم، كأن النفس هى الخصم لأنها مقاومة للاخضاع والانقياد، ومن هنا يأتى أنصع لون فى الصورة الفلسفية الهندية، وهو التشاؤم، ومن هنا القتامة والقساوة الفظة على الحياة والبدن، ومن هنا الفهم الأسود للسعادة. " الآن تتضح الميزة الباطنية للفلسفة الهندية إنها ذاتية صرفة تشدد على قيم القلب والوجدانيات "، وهذا التأمل الذاتى أدى إلى ذيوع روح التصوف فى الهند.

الفكر الهندى فكر أسطورى حالم: لعبت الأسطورة دورا أساسيا فى الفكر الهندى بل والديانات الهندية جميعا، فالأسطورة تلازم هذا الفكر بحيث لا نستطيع الوقوف على تفسير أى ظاهرة كونية إلا باستخدام القصص الخرافية، وذلك أمر طبيعى إذا ما عرفنا أن الشخصية الهندية شخصية حالمة، ويرجع هيجل فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ ص٩٩ هذه الظاهرة إلى النظرة الهندية للأشياء فهى تماما نظرة وحدة وجود عامة panthesimولكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا الفكر.

خصائص الفكر الدينى الهندى:

أولا ينبغى ألا ننظر إلى الهند نظرتنا إلى أمة واحدة مثل مصر وبابل، بل لا بد من اعتبارها قارة بأسرها لكثرة السكان، ولكن اختلاف السكان فى اللغة والدين هو الأهم، فإن تباين لغات السكان ولهجاتهم يلمسه كل زائر للهند كما يلمسه سكان الهند أنفسهم، وهذا التنوع أدى لظهور عدد من أديان العالم الكبرى فى الهند، وأصبح الفكر الدينى الهندى يتميز بخصائص ينفرد بها عن غيره وهى:

تعدد الأديان: إن وجود أديان متعددة خاصة للهند كان قبل الغزو الآرى للبلاد، ومن ذلك الغزو اندمجت أديان الهند القديمة بالديانة الآرية، فالآريون عندما دخلوا الهند جلبوا معهم آلهتهم وديانتهم، ورغم محاولة الآريين التخلص من جميع الآثار الدينية والعقائدية لأديان الهند القديمة بشتى الوسائل إلا أنهم تشربوا من حضارة وادى نهر الهند واقتبس الآريون معظم عقائد أهل نهر الهند وصبغوها بالصبغة الآرية كما يقول الدكتور محمد اسماعيل الندوى فى كتابه الهند القديمة وحضاررتها ودياناتها ص٤٨.

الرؤية الدينية الواحدة للكون:

لقد أطلق بعض مؤرخى الهند على أديان الهند مسمى "أديان القانون الكلى الأزلى" لأنها تصدر عن قوانين للوجود ثابتة، كما كونت رؤية دينية لا تعتمد على فكرة الألوهية وخاصة فى شكلها الذاتى الشخصى، كما أنها طورت لنفسها فهما للخلاص الدينى مستقلا استقلالا تاما عن الخلاص الذى طورته الديانة اليهودية والمسيحية.

طغيان النزعة الروحية: أديان الهند ومعتقداتها موغلة فى النزعة الروحية.

يجمع أديان الهند أن فكرها ليس تاريخيا فالتفكير الهندى تفكير دائرى وليس طوليا: " فهم الفكر الهندى عموما التاريخ على أنه يدور فى حلقات ثلاث متكررة، وأن حياة الكون كحياة الفرد تخضع لسلسلة حياتات لا فكاك لها ولا محيد عنها: خلق، ثم نمو ثم موت وذلك هو التثليث الهندى. إن هذا يجعل " الشعور بالزمن لا حدود له ويطفى الإحساس بالأزلية أو اللانهائية على الإحساس التاريخى المحدود " الدكتور محمد خليفة حسن فى كتابه تاريخ الأديان ص٥٣.

الانعزال عن المجتمع أو العزلة المدبرة

يميل الإنسان الهندى إلى العزلة، ويدير ظهره للعالم والحياة والمجتمع والعمل والواقع. " القديس الهندى أى الغاية المثلى للإنسان _الإنسان الكامل _هو الذى يتأمل، ولا يعمل، يتنسك فى غابة ينقطع عن أهله ومجتمعه ليعيش حياة الروح والانعزال، المجتمع المثالى: هو بالتالى مجتمع أشباح، قائم فى غابة وعلى التسول واللاحركة وعدم النشاط، لا يتحقق كمال الحكيم (رشى RSHI) ولا يبلغ المثل الأعلى بين الناس، بل بمنأى عنهم، لا كمال فى المجتمع بل فى خارجه، ولا فى الحياة بل فى تركها.

التصوف والزهد الطريق الأول الأساسى للخلاص: المعاناة هى لب وجوهر العقائد الهندية، والزهد والتقشف وتعذيب البدن من وسائل تصفية النفس وخلاصها.

اعتقاد التناسخ:

يقول البيرونى: " التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها " التناسخ فى الديانة الهندية يعالج قضايا خلود الروح والثواب والعقاب وحصول العلوم والمعارف وأحيانا كوسيلة للخلاص.

إن تفوق الهند أوضح فى الفلسفة منه فى الطب؛ ولو أن أصول الأشياء ها هنا أيضا، ينسدل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة نصل إليها إن هى إلا ضرب من الفروض؛ فبعض

كتب يوبانشاد أقدم من كل ما بقى لنا من الفلسفة اليونانية، ويظهر أن فيثاغورس وبارمنيدس وأفلوطين قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية؛ أما آراء طاليس وأنكسمندر وأنكسمينس، وهرقليطس، وأناكسجوراس وأمباذقليس، فهى لا تسبق فلسفة الهنود الدنيوية فحسب، بل يطبعها طابع من الشك ومن البحث فى الطبيعة المادية، يميل بنا إلى ردها إلى ما شئت من أصول ما عدا الهنود؛ ويعتقد فكتور كوزان أننا مضطرون اضطراراً أن نلتمس فى هذا الميدان الذى درجت فيه الإنسانية، منشأ الفلسفة العليا". والأرجح عندنا أنه ليس بين المدنيات المعروفة لنا جميعاً، مدنية واحدة كانت أصلاً لكل عناصر المدنية. لكنك لن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة فى الفلسفة شدتها فى الهند؛ فهى عند الهنود لا تقتصر على كونها حلية للإنسان أو تفكهة يسرّى بها عن نفسه، بل هى جانب مهم لا غنى لنا عنه فى تعليقنا بالحياة نفسها وفى معيشتنا لتلك الحياة: وإنك لتجد حكماء الهند يتلقون من إمارات التكريم ما يتلقاه فى الغرب رجال المال والأعمال؛ فأى أمة سوى الأمة الهندية قد فكرت فى الإحتفال بأعيادها بمناظرات ينازل فيها زعماء المدارس الفلسفية المتنافسة بعضهم بعضاً؟ فتقرأ فى اليوبانشاد كيف خصص ملك الفيديهيين يوماً لمناقشة فلسفية باعتبارها جزءاً من الاحتفال الدينى، بين "ياجنافالكيا" و"أسفالا" و"أرتابهاجا" و"جارجى"؛ ووعد الملك أن يثيب الظافر منهم- وكان عند وعده- بمكافأة قدرها ألف بقرة ومائة قطعة من الذهب، وكان المألوف للمعلم الفيلسوف فى الهند أن يتحدث أكثر مما يكتب؛ فبدل أن يهاجم معارضيه عن طريق المطبعة المأمون الجانب، كانوا يطالبونه بملاقاتهم فى مناظرة حية، وبالذهاب إلى مقارّ المدارس الأخرى ليضع نفسه هناك تحت تصرف أتباعها فى جداله وسؤاله؛ ولقد أنفق أعلام الفلاسفة، مثل "شانكارا" شطراً عظيماً من أعوامهم فى أمثال تلك الرحلات الفكرية؛ وكان الملوك أحياناً يسهمون فى هذه المجادلات، فى تواضع يليق بالملك وهو فى حضرة الفيلسوف- ذلك إن أخذنا بما يرويه لنا الفلاسفة أنفسهم عن ذلك؛ وينزل الظافر فى مناظرة مهمة من تلك المناظرات، منزلة عالية من البطولة فى أعين الناس، كهذه المنزلة التى يحتلها قائد عسكرى عاد من انتصاراته الدامية فى ميادين الحروب.

وترى فى صورة راجبوتية من القرن الثامن عشر، نموذجاً "لمدرسة فلسفية" هندية- فالمعلم جالس على حصير تحت شجرة، وتلاميذه جالسون القرفصاء أمامه على نجيل الأرض؛ وكنت تستطيع أن ترى مثل هذا المنظر أينما سرت فى الهند، لأن معلمى الفلسفة هناك كانوا فى كثرة التجار فى بابل، ولن تجد فى بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك؛ ففى إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان فى الهند فى عصره إثنان وستون رأياً فى النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون؛ يقول "الكونت كسرلنج": "إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شىء، لديها من الألفاظ السنسكريتية التى تعبر بها عن الفكر الفلسفى والدينى أكثر مما فى اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة".

لما كان الفكر الهندى قد انتقل بالحديث الشفوى أكثر منه بالكتابة، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة، هى الحِكَم ويسمونها "سترات"- ومعناها "خيوط" - يكتبها المعلم أو الطالب، لا لتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره بل لتعينه على وعيها فى ذاكرته؛ وهذه السترات ترجع إلى عصور مختلفة فبعضها قديم يرجع تاريخه إلى سنة ٢٠٠ م، وبعضها حديث يرجع إلى سنة ١٤٠٠م؛ وهى جميعاً على كل حال أحدث جداً من التراث الفكرى الذى تلخصه، والذى تناقلته العصور بالشفاه، ذلك لأن نشأة هذه المدارس الفلسفية قديمة قدم بوذا، بل لعل بعضها- مثل السانخْيا- كان قد ثبت أساسه عندما ولد بوذا. يبوِّب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها فى صنفين: المذاهب الأستيكية التى تُثبت، والمذاهب الناستيكية التى تنفى.

وقد فرغنا فيما مضى من دراسة المذاهب الناستيكية التى أخذ بها على وجه التخصيص أتباع (شارفاكا) وأنصار بوذا والجانتيون؛ والعجيب أن هذه المذاهب إنما سميت (ناستيكا) أى الكافرة الهدامة، لا لأنها شكت أو أنكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكت وأنكرت أو تجاهلت أحكام الفيدات؛ وكثير من مذاهب (آستيكا) شكت فى وجود الله كذلك أو أنكرت وجوده، لكنها مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين، لأنها سلمت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأتيه الباطل، كما قبلت نظام الطبقات؛ ولم يفكر أحد فى تقييد الحرية الفكرية، مهما بلغت من الإلحاد، عند تلك

المذاهب التى اعترفت بهذه الأسس الجوهرية التى تقوم عليها الجماعة الهندية الأصلية؛ ولما كان تفسير الكتب المقدسة يفتح مجالاً واسعاً لاختلاف الرأى، بحيث استطاع مهرة المفسرين أن يجدوا فى الفيدات أى مذهب شاءوا، فقد أصبح الشرط الوحيد فى واقع الأمر، الذى لا بد من تحققه إذا ما أراد الإنسان أن يكون ذا مكانة عقلية فى نفوس الناس، هى أن يعترف بالطبقات؛ حتى لقد أصبح هذا النظام هو مصدر السلطان الحقيقى فى البلاد؛ معارضته تعدّ خيانة كبرى، وقبوله يغفر عن كثير من السيئات؛ وإذن فالواقع هو أن فلاسفة الهند تمتعوا بحرية أكبر جداً مما أتيح لزملائهم فى أوروبا الوسيطة حين سادت الفلسفة الإسكولائية (أى المدرسية)، لكن ربما كان هؤلاء الفلاسفة أقل حرية من مفكرى الدولة المسيحية فى ظل البابوات المتنورين الذين سادوا أيام النهضة الأوروبية.

وآلت السيادة لستة من المذاهب "الأصيلة"- المؤمنة بأصول الفيدات- أو "الدارشانات" (ومعناها البراهين)، حتى لقد أصبح لزاماً على كل مفكر هندى ممن يعترفون بسلطان البراهمة، أن يعتنق هذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب الستة؛ وهى كلها مجمعة على طائفة معينة من الآراء تعتبر ركائز التفكير الهندى: وهى أن الفيدات قد هبط بها الوحى، وأن التدليل العقلى أقل جدارة بالركون إليه هى هدايتنا إلى الحقيقة والصواب، من إدراك الفرد وشعوره المباشرين إذا ما أعد الفرد إعداداً صحيحاً لاستقبال العوامل الروحية وأرهفت نفسه إرهافاً باصطناع الزهد والتزام الطاعة مدى أعوام لمن يقومون على تهذيب نفسه؛ وأن الغاية من المعرفة ومن الفلسفة ليست هى السيطرة على العالم بقدر ما هى الخلاص منه؛ وأن هدف الفكر هو التماس الحرية من الألم المصاحب لخيبة الشهوات فى أن تجد إشباعها، وذلك بالتحرر من الشهوات نفسها؛ تلك هى الفلسفات التى ينتهى إليها الناس إذا ما أتعب نفوسهم الطموح والكفاح والثراء والتقدم والنجاح.

نتائج الفلسفة الهندية

جاءت الفتوح الإسلامية فختمت على عصر الفلسفة الهندية؛ وأدت هجمات المسلمين- ثم هجمات المسيحيين فيما بعد- على الديانة القومية إلى انكماش هذه

العقيدة القومية نفسها دفاعاً عن نفسها، فوحّدت أجزاءها، وحرّمت كل جدل فى الدين، وألجمت حركة الزندقة مع أنها مصدر التجديد، بحيث لم يبق إلا اطراداً راكداً فى التفكير؛ ولما جاء القرن الثانى عشر، وجد مذهب الفيدانتا- الذى حاول على يدى شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة- من يفسره من القديسين، مثل "رامانوجا" (حوالى ١٠٥٠م)- تفسيراً لا يجعل فرقاً بينه وبين العبادة الأصلية القديمة لفشنو، وراما، وكرشْنا؛ ولما حرم على الفلسفة أن تفكر فكراً جديداً، لم يكفها أن تنحدر إلى إسكولائية، بل باتت عقيماً، وجعلت تتلقى العقائد من الكهنوت، وراحت تتعب نفسها فى البرهنة عليها، بحيث تبين ما بينها من مميزات للواحدة عن الأخرى دون أن تدل تلك المميزات على فروق حقيقية، مصطنعة فى ذلك منطقاً بغير عقل.

ومع ذلك فالبراهمة قد استطاعوا فى عزلتهم التى أووا إليها وتحت درع واقية اتخذوها من إلغاز عباراتهم إلغازاً لا يفهمه أحد سواهم، استطاعوا أن يصونوا المذاهب القديمة من العبث، بأن صبوها فى (سُوترات) (أى حِكَم أو عبارات موجزة) غامضة، وتعليقات ملغزة؛ وبهذا نقلوا نتائج الفلسفة الهندية عبر الأجيال والقرون؛ وقد كانت كل هاتيك المذاهب، برهمية كانت أو غير برهمية، تعتبر ملكات العقل ضعيفة لا حول لها، أو خادعة إزاء حقيقة الكون التى يراها الإنسان أو يحسها رؤية وإحساساً مباشرين. وكل اتجاهاتنا العقلية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر، إن هى فى رأى الميتافيزيقى الهندى إلا محاولة سطحية عابثة لإخضاع الكون الذى يستحيل حساب دقائقه، لتصورات سيدة رقيقة ممن يرتدن "الصالونات الأدبية"؛ "فى ظلام دامس يمضى أولئك الذين يعبدون الجهل، وفى ظلام أشد دماسة يتخبط أولئك الذين يطمئنون نفساً بما لهم من علم"؛ إن الفلسفة الهندية تبدأ حيث تنتهى الفلسفة الأوروبية- وهو البحث فى طبيعة المعرفة وفى حدود العقل؛ فهى لا تبدأ بمثل فيزيقياً "طاليس" و"ديمقريطس" ولكن بمثل نظرية المعرفة عن "لُك" و"كانْط"؛ والعقل عندها هو ذلك الذى ندركه إدراكا مباشراً، ولذا فهى تأبى أن تحلله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر، أى عرفناه بالعقل، وهى تسلّم بالعالم الخارجى، لأنها لا تؤمن بأن حواسنا فى مقدورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة؛ إن

العلوم كلها جهل "رسمىٌّ" وهو ينتمى إلى دنيا الظواهر "مايا" فهى تصوغ فى ألفاظ وعبارات لا تنفك متغيرة، الجانب العقلى من عالم ليس العقل فيه إلا جزءًا يسيراً- إن العقل فى هذا العالم تيار واحد متنقل فى بحر ليس له حدود؛ بل إن الشخص نفسه الذى يقوم بالتدليل العقلى لا يزيد على ظاهرة "مايا" أى أنه وهم من الأوهام؛ فماذا عسى أن يكون سوى التقاء مؤقت لطائفة من حوادث، أو سوى عُقدة عابرة فى مسارات المادة والعقل خلال المكان والزمان؟- وماذا عسى أن تكون أفعاله وأفكاره سوى نتيجة لطائفة من القُوى التى سبقت بوجودها وجوده بعهد بعيد؟ ليس ثمة من حقيقة البراهما، ذلك المحيط الكونى الفسيح الذى لا تكون صورة أى شىء إلا بمثابة موجة عابرة فيه، أو إن شئت فقل لا تكون صورة الشىء إلا نقطة زَبَدٍ على موجة من موجاته؛ فليست الفضيلة هى ما فى أعمال الخير من بطولة صامتة، كلا ولا هى نشوة من التقوى ينتشيها من يوصف بها؛ بل هى مجرد الاعتراف بوحدة النفى مع كل نفس أخرى فى حقيقة واحدة هى براهما؛ والحياة الخلقية إن هى إلا ضرب من الحياة يكون أساسه الشعور بما بين الأشياء كلها من اتحاد، "إن من يدرك كل الكائنات فى نفسه، ويدرك نفسه فى كل الكائنات، لن يصيبه شىء من القلق بعدئذ، إذ كيف يمكن أن يصاحبه بعد ذلك وهم أو أسى؟". إن ما حال دون أن توسع هذه الفلسفة نطاقها بحيث تؤثر فى المدنيات الأخرى، هو بعض الخصائص المميزة لها، التى لا يرى الهندى من وجهة نظرة شيئاً يعاب: فمنهجها، واصطلاحاتها الاسكولائية ومزاعمها الفيدية تحول بينها وبين أن تجد إقبالاً فى أمم لها مزاعم أخرى، أو تثقفت بثقافات أكثر اتصالاً بهذا العالم الذى تعيش فيه؛ فمذهبها الخاص "بالمايا"- أى الظواهر- لا يبعث إلا قليلاً على الحياة الخلقية وفعل الفضيلة، وتشاؤمها هو بمثابة الاعتراف منها بأنها لم تفسر الشر، على الرغم من نظرية "الكارما" التى تحتوى عليها؛ وقد كان بعض تأثير هذه المذاهب الفلسفية، أن تزيد فى حمل الناس على السكينة الهامدة فى وجه الشرور التى كان يمكن عقلاً أن تصحح أو إزاء عمل كان كائنا يصيح منادياً لعله يجد من يؤديه؛ ومع ذلك ففى هذه التأملات عمق، إذا ما قارنته بالفلسفات التى تحض على النشاط، والتى نشأت فى مناطق أبعث على

الفاعلية، أقول إن فى هذه الفلسفات عمقاً يصبغ الفلسفات الأخرى الباعثة على النشاط، بلون التفاهة؛ فيجوز أن تكون مذاهبنا الغربية التى وثقت وثوقاً شديداً بأن "المعرفة قوة" بمثابة أصوات شباب مضى، كان فيه شهوة تضخم له الطبيعة قدرة الإنسان ومستطاعه حتى إذا ما أنهكت قوانا فى كفاحنا اليومى ضد الطبيعة التى لا تعبأ بنا، والزمن الذى يناصبنا العداء، ازددنا عندئذ رحابة صدر حين ننظر إلى الفلسفات الشرقية التى توصى بالاستسلام والسلام؛ ومن ثم كان أثر الفكر الهندى على الثقافات الأخرى أشد ما يكون، فى العهود التى تتعرض فيها تلك الثقافات لعوامل الضعف والانهيار؛ فلما كانت اليونان تحرز نصراً بعد نصر، لم تصرف إلا قليلاً من سمعها لما يقوله فيثاغورس أو بارمنيدس: ثم لما أخذت اليونان فى التدهور، ذهب أفلوطين وذهب معه الكهنة الأورفيون مذهب تناسخ الأرواح، وطفق زينون الشرقى يبشر بما أوشك أن يكون استسلاماً للقضاء والقدر، وتسليماً للدهر وصروفه: ولما كانت اليونان تحتضر، ارتاد أنصار الأفلوطينية الجديدة والغنوسطيون (الذين يأخذون بإمكان معرفة الله) حياض الهند يعبون من أعماقها؛ والظاهر أن ما أصاب أوروبا من فقر بسقوط روما وفتوح المسلمين للطرق الموصلة بين أوروبا والهند، قد كان حجر عثرة مدى ألف عام، يعرقل تبادل الأفكار بين الشرق والغرب تبادلاً مباشراً؛ لكن لم يكد البريطانيون يثبتون أقدامهم فى الهند حتى جعلت كتب اليوبانشاد تحرك الفكر الغربى بإعادة نشرها، أو بترجمتها؛ فتصور فخته مذهباً مثالياً على شبه شديد بمثالية شانكارا وأوشك شوبنهور أن يدخل فى فلسفته مذاهب البوذية واليوبانشاد والفيدانتا، إدخالاً يجعلها جزءاً من فلسفته لا يتجزأ؛ وكانت اليوبانشاد فى رأى شلنج وهو فى شيخوخته أنضج ما وصل إليه الإنسان من حكمة؛ أما نيتشه فقد خالط بسمارك واليونان أمداً أطول من أن يتيح له الفرصة للعناية بثقافة الهند، ومع ذلك فقد اعتنق آخر الأمر فكرة آثرها على كل فكرة سواها، وهى فكرة ظلت متشبثة بعقله لا تبرحه ألا وهى فكرة دورة الحياة دورة أبدية تظل فيها تعيد ما مضى من مراحل- وما تلك الفكرة إلا صورة من مذهب عودة الروح إلى التقمص فى أجساد كثيرة.

إن أوروبا فى عصرنا هذا تزداد أخذاً من فلسفة الشرق كما يزداد الشرق أخذاً من علوم الغرب؛ ويجوز أن تنشأ حرب عالمية أخرى فتفتح أبواب أوروبا (كما انفتحت اليونان عند تحطم إمبراطورية الإسكندر، وكما انفتحت روما عند سقوط الجمهورية الرومانية) بحيث تتدفق فيها فلسفات الشرق وعقائده؛ فثورة الشرق على الغرب ثورة متزايدة، وفقدان الأسواق الآسيوية التى كان من شأنها أن تقيم صناعة الغرب وازدهاره، وضعف أوروبا لما يصيبها من فقر وانقسام وثورة، كل ذلك قد يجعل من هذه القارة المنقسمة على بعضها غنيمة سهلة لديانة جديدة تجعل الناس يعقدون رجاءهم فى السماء، ويفقدون الأمل فى الأرض؛ ويجوز جداً أن يكون الهوى وحده هو الذى يجعل مثل هذا المصير مستحيلاً فى رأى الناس فى أمريكا، لأن السكينة والاستسلام لا تتلاءم مع الجو الكهربائى الذى نعيش فيه، أو مع الحيوية التى تنشئ عن مصادر الثروة الغزيرة والأرض الفسيحة الأرجاء؛ ولا شك فى أن مناخنا سيكون لنا فى نهاية الأمر درعاً واقية.

الفلسفة الهندية القديمة: بوذا (٥٦٠ـ ٤٨٠ ق.م.) النشأة ـ الإلهام - التبشير

تتناول فلسفة بوذا مجموعة من الاشكاليات الفكرية اهمها درجات الطريق - الحدس الصحيح للإيمان. - معنى الألم هو ألم وجودى - سلوك صحيح فى الفكر والقول - التركيز والتأمل وهو استبطان ذاتى - الخلاص: من الألم والمعاناة والتخلص من الألم يكون بالتخلص من الأهواء وتتناول أركان المذهب الألم (الولادة، الشيخوخة، المرض، الاتحاد، الانفصال).

أما الحدس هو تفكير صحيح لا يحتاج إلى برهان وهو معرفة مباشرة لأن المعرفة البرهانية غير مباشرة وتقوم على الأدلة.

يميز بين نوعين من المعرفة: الذاتية الحدسية/ الموضوعية البرهانية.

يقول بوذا إنه يجب أن نؤمن بأن الحياة تقوم على الألم. الألم: جسمى/نفسى الألم الوجودى أى الوجود أصله ألم أى أن الوجود الإنسانى قائم على الألم، والألم عند البوذية يأخذ شكلين: شكل فيزيائى كالشيخوخة، والشكل الآخر هو الآلام النفسية كالاتحاد والانفصال.

يقول بوذا ممكن أن نتخلص من الألم إذا استبعدنا الأهواء.

ـ النفس عند بوذا تتكون من تلك العناصر وبالنسبة له الذات ليست جوهر بسيط بل جوهر مركب ويتحلل لأكثر من عنصر.

الذات (عملية) سيرورة (الكارما) السيرورة هى الحركة الدائمة. سلسلة من الموجودات المؤقتة وتعنى التحول الدائم يقول بوذا النفس سلسلة من الموجودات تحولها مؤقت أى ليس ثابت وليس قائم ودائم إذن فهو فى حالة تغيير وتحول فمن الطبيعى أننا كلما كبرنا كبرت خبراتنا فخبراتنا ستؤثر على كل الاستعدادات التى لدينا. ولأن كل العناصر المشكلة لها فى حالة تحول.

من المعرفة إلى النيرفانا النظرة النيرة:

وهى عبارة مجازية وليست علمية فالشىء الذى ينير يُعرف. التأمل الخالص الإلهام التحرر الحاسم (النيرفانا) نهاية الألم

التناسخ:

وهو أن تحل النفس فى جسم آخر. إذا كان الانسان صالحًا يبقى على شكل انسان ولكن اذا كانت ذنوبه كثيرة يتناسخ على شكل حيوان.

بـوذا:

فيدهوا بوذا واسمه الحقيقى (قتاما) ويرجح أنه ولد ما بين (٥٦٠ ـ ٤٨٠ ق.م.). نشأ فى أسرة ملكية وعاش عيشة سعيدة إلى أن اكتشف الشيخوخة والمرض والموت فذهب كما قال " فرحة بالحياة" لذا قرر أن يعتزل حياة القصر وأن يعيش حياة الزهاد ثم تبدأ مرحلة ثانية تعرف بمرحلة المعرفة أو حدس حقيقة الوجود وذلك "بالإيمان بأن كل وجود ألم وأن الخلاص لا يتم إلا بالمعرفة" ثم تبدأ مرحلة ثالثة وهى مرحلة التبشير حيث قال: أريد أن أفرغ فى هذا العالم الفارق طبلا لن يعلن عن الموت. أخيرا المرحلة الرابعة وهى مرحلة التحول إلى الرهبنة وتأسيس الأديرة حيث قال يمسك إناءه بيده ويطوف من بيت إلى بيت دون أن يعرب عن أى رجاء ينتظر صامتا أن يوضع فى إناءه قليل من الطعام.

ثالثا: معالم المذهب

يمكن تلخيص معالم المذهب الفلسفى لبوذا فى النقاط الآتية:

١ ـ ضرورة التحرر بنور البصيرة لأن المعرفة انعتاق.

٢ ـ ليست هذه المعرفة برهانية واستدلالية، وإنما هى معرفة حدسية شعورية وتأملية.

٣ ـ لا يقدم بوذا منظومة معرفية لتفسير الحياة وإنما يقدم طريقة فى الحياة أو دربا فى الإنعتاق يتكون هذا الطريق من ٨ خطوات هى: (إيمان صحيح، قرار صحيح، كلام صحيح، عمل صحيح، حياة صحيحة، جهد صحيح، فكر صحيح، تأمل صحيح). علما أن الصحيح يقصد به الصدق.

٤ ـ إن للطريق فى نظر بوذا مستويات أو درجات يبدأ أولا بالحدس ثم بمعرفة الألم ثم باتباع سلوك صحيح وأخيرا طلب الخلاص، ومن هنا نستطيع القول إن مميزات هذا المذهب.

٥ ـ الألم: يعتبر الألم مقولة مركزية فى مذهب بوذا لأنه فى نظره الحياة كلها عبارة عن ألم: الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم الخ...

٦ ـ حقيقة الألم أو سببه هو الظمأ.

تطورت الفلسفةُ الهندية تطورًا طويلاً ومعقدًا؛ وقد يكون تاريخُ تطوُّرها أطول من تاريخ أيِّ موروث فلسفيٍّ آخر. ومع أن النظرة التاريخية ذات أهمية كبرى لفهم موروث كهذا، فإنه يتعذر علينا القيام بدراسة تاريخية دقيقة لهذا التطور. ونتيجة للنقص فى تدوين التاريخ لدى الهنود أنفسهم فقد ضاع الكثير من التفاصيل المتعلقة بالتتابع التاريخى للنصوص الفلسفية الحِكَمية، أو على الأقل، لم يُحفَظ لها سجل. لذا يمكن كتابة تاريخ الفلسفة الهندية فى خطوطها العريضة وحسب ـ هذا مع العلم بأن فلسفة كهذه لا تكتمل من دون التعرف إلى الفلاسفة المسئولين عن ظهور المذاهب الفلسفية وعن تطور الفكر. وعلى كل حال، نتيجة لتعمق الهنود فى الفلسفة وإهمالهم للتاريخ، فإننا نعرف عن الفلسفات الهندية أكثر مما نعرف عن الفلاسفة أنفسهم؛ إذ إننا لا نعرف سوى

النزر اليسير عن سِيَر الفلاسفة الهنود الأقدمين. فمن جهة، نتعرف أحيانًا إلى مؤلِّف بعض القصائد؛ لكن، كما هى الحال فى الفلسفة المادية الهندية وبعض الفلسفات الأخرى، تظل النصوص الأصلية غير متوافرة وتفاصيل المناهج مجهولةً تمامًا.

المراحل الرئيسة الأربع للفلسفة الهندية

مرت الفلسفة الهندية إبان تطورها بأربع مراحل رئيسة انتهت فى العام ١٧٠٠ ب م:

الفترة الأولى

مرحلة الفيدا التى يعتريها الغموض، وتقع تقريبًا بين ٢٥٠٠ و٦٠٠ ق م. فى تلك الفترة، استقر الآريون الذين قدموا إلى الهند من آسيا الوسطى وجعلوها موطنًا جديدًا لهم وطوروا ثقافتها وحضارتَهم الآرية تدريجيًا. أما من الناحية العلمية، فإنه لا يمكن تسمية هذه الفترة بـ"عصر فلسفى"، بل بفترة "تلمُّس" - وذلك لأن الدين والأسطورة والفلسفة اتصل بعضُها ببعض وعانت من نزاع وانقسام شديد مستمر. إنه، على كلِّ حال، عصر تطور فلسفى؛ وتُعتبَر مبادئه التى عُرِضَتْ فى الأوبنشاد لهجةَ العصر، إن لم تكن النموذج الدقيق لتطور الفكر الفلسفى الهندى عمومًا.

تشتمل أدبيات هذه الفترة على أربعة من الفيدا هى: رِگْ فيدا، يَجُر فيدا، ساما فيدا، وأتهرفا فيدا. ولكلٍّ منها أربعة أقسام تعرف بالمَنْترا، والبراهْمَنا، والأرنيَكا، والأوبنشاد. وتشكل المنترا، وهى أناشيد، وخاصة الأناشيد الأخيرة من رِگ فيدا، بداية الفلسفة الهندية. وفى انطلاقها من فكرة التعدد فى الأجزاء الأولى من الفيدا، مرورًا بالتوحيد وانتهاءً بالواحدية الوجودية، عبرت هذه القصائد والأناشيد الطريقَ إلى الواحدية فى الأوبنشاد. وتشتمل البراهمنا، وهى مخطوطات دينية، على قواعد السلوك وواجبات العبادة. أما الأرنيكا والأوبنشاد، فإنها تمثل خلاصة البراهمنا وتبحث فى المسائل الفلسفية. وترشد البراهمنا ربَّ البيت إلى طريقة العبادة اللازمة، حتى إذا ما حلَّت به الشيخوخة وجب عليه أن يلجأ إلى الغابة ليأخذ مكانه شخصٌ آخر يقوم بالطقس الذى كان يقوم به هو سابقًا.

والأرنيكا، التى تقع بين البراهمنا والأوبنشاد، تشجع الملتجئين إلى الغابة على التأمل. وتمثل الأرنيكا مرحلة الانتقال من طقوس البراهمنا إلى فلسفة الأوبنشاد. ولئن كانت الأناشيد من إبداع الشعراء، فإن البراهمنا من وضع الكهنة والأوبنشاد حصيلةُ تأمل الفلاسفة. وعلى الرغم من أن الأوبنشاد استمرار لديانة الفيدا، لكنها تُعتبر احتجاجًا فلسفيًا قويًا على ديانة البراهمنا. والحق أننا نجد فيها الميل إلى الواحدية الوجودية الروحية - هذا الميل الذى تتصف به الفلسفة الهندية بوجه أو بآخر والذى يعتمد الكشف العقلى كمرشد إلى الحقيقة المطلقة أكثر مما يعتمد الفكر.

الفترة الثانية

تمتد الفترة الثانية لتطور الفكر الفلسفى الهندى - وهى المرحلة الملحمية - بين ٥٠٠ أو ٦٠٠ ق م و٢٠٠ ب م. وتُعرَّف هذه الفترة بأنها عرض مباشر للعقائد الفلسفية فى أدب غير ممنهج وغير علمى - ونخص منها بالذكر ملحمتَى الرامايانا والمهابهارَتا العظيمتين. وتشمل هذه الفترة أيضًا النشوء الأول للبوذية والجينية والشيفية (نسبة إلى الإله شيفا) وغيرها. وتُعتبَر البهكفدكيتا، وهى جزء من المهابهارتا، أحد النصوص الثلاثة الرئيسية فى الأدب الفلسفى الهندى. وعلاوة على ذلك، تعود بداية المدارس الهندية المستقيمة الرأى إلى تلك الفترة، كما تعود بداية المناهج العديدة إلى فترة ظهور البوذية؛ إذ إنها تطورت معها. أما الأعمال المنهجية للمدارس الرئيسة فقد كُتِبَتْ بعد ذلك الحين. غير أن أصول معتقدات المدارس العديدة وُضِعَتْ فى أثناء الحقبة الملحمية.

وتُعتبَر هذه الحقبة من أخصب المراحل الفلسفية الهندية وغيرها من الفلسفات، كاليونانية والفارسية والصينية؛ وقد ترشدنا معرفتُنا لهذه الفترة إلى غنى الفكر الفلسفى وتنوعه وعمقه. وفى تلك الفترة انبثقت فلسفاتٌ أخرى أيضًا، كمذهب الشك، والمذهب الطبيعى، والمذهب المادى، إلى جانب البوذية والجينية والمناهج الأخرى التى عُرِفَتْ فيما بعد بالمناهج الهندية الأرثوذكسية. أما مناهج التشارفاكا والبوذية والجينية غير الأرثوذكسية فقد تبلورت فى مناهج مُحكمة فى وقت لاحق.

فى تلك الفترة، نُظِمَ الكثير من دهرما شاسْترا، وهى مقالات فى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية. وصُنِّفَتْ هذه المقالات، مثلها كمثل غيرها من النصوص التى ظهرت آنذاك، فى نصوص فلسفية نقلية (سمرتى) إذا قيست إلى أدبيات فترة الفيدا (شروتى) التى تُعَد مراجع ونصوصًا ملهَمة وموثوقة. وتُعَد دهرما شاسْترا مقالات منظمة تتحدث عن سلوك الآريين فى حياتهم، وتصف تنظيمهم الاجتماعى وأعمالهم وواجباتهم الأخلاقية والدينية.

الفترة الثالثة:

تُعَد الفترة الثالثة مرحلة السوترا التى تعود إلى أوائل الحقبة المسيحية تقريبًا. وفى تلك الفترة، كُتِبَت البحوث المنهجية للمدارس العديدة، واتخذت المناهج طابعَها الذى مازال قائمًا حتى الوقت الحاضر. ووُضِعَت عقائد كلِّ منهج فى أقوال مُحكمة، يعتريها الغموض أحيانًا، وفى عبارات تُعَد تذكيرًا للمبتدئين، وذلك لكى تعرِّفهم إلى تفاصيل المناهج الفلسفية التى انتموا إليها والتى لا يعرفها معرفةً دقيقةً إلا الضالعون فى ذلك المنهج. وفى تلك الفترة أيضًا، تطور الموقف النقدى فى الفلسفة إلى جانب الموقف المنهجى؛ واحتوت السوترا شروحًا إيجابية للمناهج ومناظرات شاملة ضد المناهج الأخرى. وإضافة إلى ذلك، نجد فى السوترا الفكر الذى يعى ذاته، إذ يقل فيه الخيالُ الإنشائى والبصيرة العفوية.

تتكون المناهج الهندية الستة الموجودة فى السوترا فى أثناء هذه الفترة من:

١ ـ نيايا: الواقعية المنطقية.

٢ ـ فَيشِشكا: التعددية الذرانية.

٣ ـ سامكهيا: الثنوية التطورية.

٤ ـ اليوكا: التأمل المنظم.

٥ ـ پورفا ميمامسا: المقالات الأولى التفسيرية للفيدا المتعلقة بالسلوك.

٦ ـ أوتَّرا ميمامسا: المقالات المتأخرة للفيدا المتعلقة بالمعرفة؛ وتسمَّى أوتَّرا فيدنتا التى تعنى "نهاية الفيدا".

ـ وهى المرحلة المدرسية ـ هى تلك التى كُتِبَتْ فيها الشروح على السوترا من أجل توضيحها. ولم تُكتَب الشروح على السوترا وحدها، بل وُضِعَتْ تفسيراتٌ لهذه الشروح، وتعليقات على تلك، الخ. ومن الصعوبة بمكان أن نحدد تواريخ دقيقة لتلك الفترة الممتدة من زمن السوترا حتى القرن السابع عشر. وتُعَد أدبياتها توضيحيةً بالدرجة الأولى، وجدليةً أو تنظيريةً بالدرجة الثانية. وقد تناقشت جماعات من المعلِّمين طويلاً واختلفت فى صدد تفاصيل العقائد الفلسفية مع ممثلى المدارس الأخرى. وأحيانًا، نجد أن الشراح مائلين إلى الغموض أكثر من التوضيح؛ لذا نجد المنطق الغامض يحل محل التوضيح والفلسفة. وتُعتبَر النماذج الرفيعة من الشروح قيِّمة، ولا تقل منزلةً عن واضعى المناهج أنفسهم. ويؤخذ شنكرا، مثلاً، ـ وهو كاتب إحدى الشروح الشهيرة على السوترا، على مذهب الفيدنتا ـ على أنه فيلسوف أفضل من بادَرايَنا، الرائى، الذى كتب الفيدنتا سوترا الأصلية (برهما سوترا) ذاتها. وقد شاعت فى تلك الفترة مناقشات غير فلسفية وغير جديرة بالتقدير نسبيًا. ومن ناحية أخرى، وُجدَ إبانها أعظم فلاسفة الهنود، الذين نذكر منهم، بالإضافة إلى شنكرا، كومارلا، شريدهَرا، رامانوجا، مَدهفا، فاتشَسپَتى، أودَيَنا، بهاسكَرا، راكهوناتها، وسواهم. وبالفعل، كان هؤلاء مبدعى مناهجهم الخاصة. ولم يكونوا مجرد معلِّقين على المناهج القديمة: ففى لباس المعلِّقين، عرضوا أفكارًا جديدة تمت بصلة إلى الأفكار القديمة. ويدل هذا الأمر على احترام الفلاسفة الهنود لفلسفاتهم القديمة وتعلُّقهم بها واعترافهم بالأصالة الفلسفية، كما يدل على الإبداع الفكرى المتصل بعقلهم وبصيرتهم.

ـ وفى الوقت الذى كانت فيه الفترة المدرسية تزدهر وكانت تفاسير الأفكار القديمة تدوَّن، فقدت الفلسفةُ الهندية روحها الدينامية حين وقعت الهند فريسة العدوان الأجنبى فى القرن السادس عشر. ولوقت طويل، ظل الهنود الذين يحصِّلون ثقافةً إنجليزية يخجلون من موروثهم الفلسفى، ويفتخرون بأن يكونوا فى تفكيرهم كالأوروبيين وبأن يقتفوا خطى الإنجليز فى حياتهم وفكرهم. وقد أدى إحياء الإنجليز للثقافة إلى إحياء

مماثل، غير مقصود، للفكر الهندى. وقامت فى هذه الفترة حركاتُ إصلاح وطنية (مثل "برهمو سَماج" و"آريا سَماج") لعبت دورًا مهمًا فى بعث نهضة فلسفية ودينية فى الهند. وفى العصر الحديث ـ ونعنى بعد قيام الحركة الوطنية وحصول الهند على استقلالها ـ اعتُبِرَتْ عمليةُ إحياء الفلسفة الهندية أعظم عمل نهضتْ له الهند.

وفى القرن العشرين، تأثر الفكر الهندى بالفكر الأوروبى، كما تأثر هذا الأخير بالفكر الهندى من خلال كتّابه وشعرائه وفلاسفته وحكمائه. والحق أن إحياء الوعى الهندى والتعلق بعظمة فلسفته أدى، منذ عهد قريب، إلى تطوير "لهجة وطنية" فى الفلسفة والسياسة. أما نزوع المتطرفين إلى الحطِّ من النتائج التى نجمت عن احتكاك الفكر الأوروبى بالفكر الهندى فقد اعتُبِرَ علامةً سيئة. واليوم، يفكر الهنود على غرار آبائهم: فهم يعتمدون على الأسُس القديمة ويقيمون انسجامًا بينها وبين الأسُس الحديثة. ولا شك أن تطور الفلسفة الهندية فى المستقبل سيقترب من الفلسفة الأوروبية، وذلك فى سبيل إحداث تأليف بين الفلسفتين.

القيمة المتضمنة فى دراسة الفلسفة الهندية

تُعتبَر دراسةُ الفلسفة مهمة من النواحى الفكرية والتاريخية والسياسية. ويعتبر الموروث الهندوسى الفلسفىَ أقدم وأطول تطور مستمر للبحث العقلى عن طبيعته الحقيقية ومكانة الإنسان فى نظرها. وقد بدأ هذا الموروث باستهلال الفيدا القديمة، التى يمكن لنا اعتبارها أقدم المخطوطات التى وصلتنا عن العقل الإنسانى والتى استمرت، على كرِّ العصور، فى تقدم فلسفى مزدهر، جاهدةً أن تستوعب الحياة والحقيقة. ودراستنا، نحن أبناء اليوم، لهذا الموروث يجب ألا تكون عملية تنقيب أثرىٍّ عن شىء مضى. وعلى الرغم من أننا نحترم الماضى ونقدِّره، فقد اهتم العقّال الهنود، إبان العصور، بالحقيقة الجوهرية التى لا تخضع لزمان ولا لمكان.

كذلك، يجب ألا ندرس الفلسفة الهندية كمجرد دراسة إقليمية لبلد ماضٍ حاول أن يبلغ تخوم الحقيقة. وعلى الرغم من اتهام بعض النقاد الغربيين للفلسفة الهندية بإهمال

الطريقة العلمية، فإن المفكرين الهنود لم يكونوا ضد التجربة، ولم يهملوا الطبيعة فى دراساتهم للحقيقة؛ وفى دراستهم للإنسان، لم يقتصروا على صفات الإنسان الهندى. إذن، فالتركيز الهندى على دراسة طبيعة الإنسان الداخلية هو، فى غالبيته القصوى، تركيز على دراسة الإنسان العالمى.

كانت تعاليم فلاسفة الهنود، ولا تزال، نقاط تحوُّل للفكر الإنسانى. ولم تكن جميع الأفكار والمناهج الفلسفية الهندية عميقة وذات دلالة؛ لكن العمق والسموَّ اللذين بلغهما الراؤون والمفكرون الهنود يشيران إلى عمق القوى التى يتحلَّى بها العقل الإنسانى. لذا تمثلت الفلسفة الهندية فى عقل الإنسان وروحه وهما يتسنَّمان ذروات قواهما فى الحقلين الدينى والفلسفى.

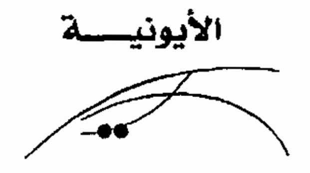
ومن الناحية الفلسفية، تُعَد دراسةُ الفلسفة الهندية مهمة فى البحث عن الحقيقة؛ وهذا لأن واجب الفلسفة يتضمن شمولية أنماط البصيرة كلِّها والتجارب الواقعة فى نطاقها جميعًا. والحق أن للفلسفة الهندية أثرًا واضحًا فى هذا المجال. وتتمثل المسائل الرئيسة فى الفلسفة الهندية فى تلك الموضوعات التى يواجهها الإنسان المفكر منذ أن بدأ يتساءل عن الحياة والحقيقة. ولهذه الفلسفة قضايا أخرى خاصة بها، وتوكيدات مختلفة، ورسائل فهم للحقيقة، وحلول فريدة، هى: مساهمة الهند فى رسم الحقيقة داخل إطارها الكلِّى. والحق أن الحاجة الماسة إلى الفلسفة، فى الوقت الحاضر، تشير إلى الإلمام بسائر المنظورات الفلسفية التى تشتمل على البصائر الفلسفية العائدة إلى الموروثات العالمية الكبرى كافة. إذن، فالهدف ليس أن نتبنَّى فلسفةً فريدةً تقضى على الفوارق فى المنظور، بل أن نتفق على قيم ومنظورات مطلقة تُعتبَر أساسيةً للفلسفات جميعًا. وإن فلسفة عالمية كهذه تتضمن البصيرة الروحية التى تميز بها أصحاب الرؤى والمفكرون الهنود الذين قادوا البحث الفلسفى الهندى أو وجَّهوه طوال عصور عديدة.

يُعتبَر من الأهمية السياسية بمكان أن تُقدِم شعوبُ العالم على دراسة الفلسفة الهندية. وكما يبدو، تظهر الدعوة إلى "عالم واحد" وكأنها من مآثر الفكر السياسى.

والواقع هو أنه يتعذر تحقيق الوحدة السياسية فى معزل عن تفاهُم فلسفى. فالبصائر السياسية، والاتفاقيات، والفوارق السياسية، إلخ، تُعتبَر ثانوية من منظور العقل الإنسانى. وتعتمد الأحوال الاجتماعية والسياسية فى المناطق المتعددة للعالم، فى تحليلها النهائى، على الفكر الفلسفى والروحى وعلى مثاليات شعوب العالم. إذن، فالفلسفة هى القطب الذى لا مناص للإنسان من الاتجاه إليه، وهى الأمل الذى ينشده الإنسان من أجل تقريب شعوب العالم بعضها من بعض فى مودة وتفاهم وفى انسجام روحى وعقلى. من دون هذا الانسجام والتقارب، يتعذر تحقيق الوحدة السياسية أو غيرها؛ وهذا لأن مستقبل الحضارة يعتمد على عودة الوعى الروحى إلى قلوب الناس وعقولهم. وقد ساهمت الفلسفة الهندية، إبان تطورها الطويل الذى ركَّز على الناحية الروحية، مساهمةً قيمةً يصعب علينا الاستغناء عنها فى هذا المجال.

■ ■ ■

الأيونيـــة



Ionie، وهى مستعمرة يونانية سابقاً تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى (تركيا اليوم)، المهد الأول للفلسفة. وقد استوطن الإيونيون هذا الساحل منذ القرن العاشر ق.م، وانتشروا فيما بعد فى جزر بحر إيجة المجاورة. وهناك ذاعت شهرة هوميروس Homère الشاعر الذى تنسب إليه ملحمتا "الإلياذة والأوديسة" منذ القرن التاسع ق.م. وقد نبغ فى مدينة ملطية Milet على هذا الساحل، منذ القرن السادس قبل الميلاد ثلاثة فلاسفة ألفوا ما يطلق عليه اسم مدرسة ملطية، وذلك ضمن الإطار الواسع للمدرسة الإيونية. وهم طاليس Thalesوتلميذه أنكسيمندر Anaximandre وتلميذه الأخير أنكسيمانس .Anaximèneوتشمل المدرسة الإيونية بالإضافة إلى الفلاسفة الثلاثة السابقين عدداً آخر من الفلاسفة مثل زنوفانس Xénophane وهراقليطس Heraclite من مدينة إفسس Ephèse.

تميزت الفلسفة فى هذه الحقبة المبكرة بالابتعاد عن الخرافة والأسطورة والاقتراب من العلم. وكانت الفلسفة لا تزال نشاطاً ذهنياً منظماً قائماً على الالتصاق بالطبيعة Phusis والتجربة العلمية. ومن المعروف أن طاليس الذى سافر إلى مصر واقتبس من علمائها، كما استفاد من علم الفلك البابلى، عاد إلى بلاده وتنبأ بالكسوف الشمسى الذى حصل سنة ٥٨٥ ق.م. كما اشتهر بكونه مهندساً بارعاً فى كثير من شئون بلاده.

أرست المدرسة الإيونية دعائم البحث الميتافيزيقى، فكان لمشكلة أصل الوجود الاهتمام الأكبر والوحيد. فاعتمدت المدرسة على مبدأ واحد للوجود يمكن تفسير الكون بالرجوع

إليـه دون سـواه. فـقـد عـدّ طاليس "الماء" مـبـدأ لوجـود المادة والكون، يرتـد إليـه كل شيء وتنطلق منه الحيـاة بأشكالها كـافة. كـذلك عـدّ أنكسيـمندرس تـلميذه، "اللامـحـدود" مبـدأ كلياً يضفى عبره على العالم معقولية جديدة، فى حين ركز أنكسيمانس على مبدأ "الهواء" وانتهى الأمـر إلى هيـراقليطس الذى رفع "النار" إلى مـصـاف العنصـر الأعظم. ويشـار هنا إلى أن هذه العناصـر الثـلاثة: الماء والنار والهـواء هـى التى مـهـدت فـيـمـا بعـد لنظرية العناصـر الأربعـة التى أطلقهـا لاحـقـاً إمـبـدوقليس Empédocle بعـد أن أضـاف التراب إليها. وقد غدت نظرية العناصر الأربعـة هذه جزءاً من طبيعيات أرسطو ومن الطبيـعيات فى الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

وقـد نشأت فى أحضـان المدرسـة الإيونية مفهومـات فلسفيـة جـديدة غزت الفلسفـات اللاحقـة ولم تفارقها مثل مفهوم اللوغوس Logos أو العقل، وقـد اسـتخدمـه هيراقليطس ليشير به إلى القانون الكلى الذى يدبر حوادث العـالم. وانتقد فيلسوف التغير والصيرورة هيـراقليطس مـعـاصـريه لأنهم قـصـروا عـن إدراك عمل اللوكوس ومـعناه. كـما تعـزى إلى المدرسـة الإيونيـة، وخـاصـة إلى أنكسـيـمـانس منهـا، فكرة التناظر بين العـالم الأكـبـر Macrocosme أو الكون من جهة وبين العـالم الأصغر Microcosme أو الإنسان من جهة أخرى. وهى فكرة أسـاسية سوف يمتتقها إخوان الصـفـا فى رسائلهم، ويتبناها من بعدهم ابن عربى فى مذهبه. كما أن الفكرة نفسها قد نفذت إلى الفلسفة الغربية الوسيطة.

ويمكن عد ديموقريطس Démocrite الذى ولد فى أبديرا من أعمال تراقيا متأثراً من بعيد بالفكر الإيونى. ولكنه لا يُصنَّفُ فى المدرسة الإيونية.

كان لهذه المدرسة مكانة ريادية وإبداعيـة فى تاريخ الفلسفة اليونانية وذلك بمحاولتها التخلص من الفكر الأسطورى، كـمـا أسـهـمت مـبكراً فى تطوير العلوم فـى المستـعمـرات اليونانية. إلا أن أهم ما قدمته المدرسة الإيونية للفلسفة هو طرحها لفكرة المبدأ الواحد للوجود، الذى يكوّن مرجعية شمولية تقوم عليها نظرة واحدية للكون.

المدرسة الميلسية

كانت مـدرسـة فكرية تـأسـست فى القـرن السـادس قبل الميـلاد. الأفكار المرتبطة بها مـثلهـا ثلاثة فـلاسـفـة من مـدينة مـيلتـوس فى إيونيـا، علـى السـاحل الإيجى للأناضول:

طاليس وأناكسيماندر وأناكسيمينس. إذ قدموا آراء جديدة مناقضة لوجهة النظر السائدة في نظام الكون، التي كانت تفسر الظواهر الطبيعية فقط كمشيئة آلهة على شاكلة البشر. وقد قدم الميلسيون تصوراً مغايراً للطبيعة باستخدام أشياء يمكن مشاهدتها بانتظام، وبذلك كانت من أوائل الفلسفات العلمية.

ملاحظة: من المهم التفريق بين المدرسة الميلسية والمدرسة الإيونية، التي تضم فلسفات كل من الميلسيون ومفكرين إيونيين آخرين مختلفين تماماً مثل هراقليطس. طالع أيضاً الفلسفة قبل السقراطية.

كان يمتد إلى الشمال الغربي من كاريا مسافة تسعين ميلاً شريط ساحلي جبلي يختلف عرضه بين عشرين وثلاثين ميلاً، وهو المعروف في الزمن القديم باسم إيونيا. ويصفه هيرودوت بقوله "إن هواءه ومناخه أجمل هواء ومناخ في العالم كله". وكانت كثرة مدائنه عند مصاب الأنهار أو عند منتهى الطرق، وكانت هذه الأنهار والطرق تنقل البضائع مما وراءها من الإقليم إلى شاطئ البحر المتوسط، ومنه تُنقل على ظهور السفن إلى كافة الأنحاء.

وكانت ميليتس، وهي أبعد المدن الاثنتي عشرة الإيونية جهة الجنوب، أغنى مدائن العالم اليوناني كله في القرن السادس قبل الميلاد. وقد قامت هذه المدينة في موضع كان يسكنه الكاريون من العهد المينوي، فلما أقبل الإيونيون من أتكا على هذا المكان حوالي ١٠٠٠ ق.م. وجدوا فيه الثقافة الإيجية وإن كانت في صورة مضمحلة، تنتظرهم ليتخذوها بداية متقدمة لحضارتهم. ولم يأتوا معهم بنساء إلى ميليتس فاكتفوا بأن قتلوا الذكران من أهلها وتزوجوا الأرامل. وبدأ امتزاج الثقافتين بامتزاج دماء الأهلين والوافدين. وخضعت ميليتس، كما خضعت كثرة المدن الإيونية، في أول الأمر لحكم الملوك الذين يقودون جيوشهم في الحرب، ثم خضعت بعدئذ لحكم الأشراف الذين يملكون الأرض، ثم لحكم "المستبدين" الذين يمثلون الطبقة الوسطى. ووصلت الصناعة والتجارة إلى ذروتيهما في عهد الطاغية ثراسيبولوس Thrasybulus في بداية القرن السادس قبل

الميلاد، وأثمر رخاؤها المطرد أدباً وفلسفة وفناً. وكان الصوف يُحمل إليها من أرض الكلأ الغنية فى الداخل وينسج ملابس فى مصانع النسيج القائمة فى المدينة. وتعلم التجار الإيونيون عن الفينيقيين إقامة المستعمرات لتكون مراكز تجارية، فأنشأوا العدد الكبير منها فى مصر وإيطاليا، على شواطئ بحر البروبنتس واليوكسين، ثم تفوقوا شيئاً فشيئاً على معلميهم فى هذا المجال، فكان لميليتس وحدها ثمانون مستعمرة من هذه المستعمرات التجارية، ستون منها فى الشمال. وكانت ميليتس تستورد من أبيدوس وسيزيكوس Cyzicus وسينوب وألبيا Olbai وترابيزوس Trapezus وديوسكورياس Dioscurias الكتان والخشب والفاكهة والمعدن، وتصدر إليها بدلاً منها مصنوعاتها اليدوية. وأصبح ثراء المدينة وترفها تضرب بهما الأمثال وتعير بهما المدينة فى بلاد اليونان بأجمعها. وفاضت خزائن تجارها بالأموال فأخذوا يمولون المشروعات فى طول البلاد وعرضها وفى المدينة نفسها، فكانوا هم آل ميديتشى فى عصر النهضة الإيونية.

وفى هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهنى أثمرت بلاد اليونان الثمرتين الأوليين من الثمار التى امتازت بها على غيرها، واهدتهما إلى العالم كله- نقصد العلوم الطبيعية والفلسفة؛ ذلك أنه حيث تتلاقى الطرق تتلاقى كذلك الآراء والعادات والعقائد المتباينة؛ وينشأ من اختلافها احتكاك، فتنازع، فمفاضلة، فتفكير؛ فتمحو الخرافات بعضها بعضاً، ويبدأ التفكير المنطقى السليم. وقد تلاقى فى ميليتس كما تلاقى فى أثينة رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة، ذوو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى، وقد تحرروا من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم، وهياكلهم، ومذابح آلهتهم. وكان أهل ميليتس أنفسهم يسافرون إلى المدن البعيدة حيث تفتحت عيونهم على حضارة ليديا، وبابل، وفينيقية، ومصر. وبهذه الطريقة وغيرها من الطرق دخل علم الهندسة المصرية وعلم الفلك البابلى العقل اليونانى، ونمت التجارة الداخلية، والعلوم الرياضية، والتجارة الخارجية، وعلوم الجغرافية، والملاحة، والفلك، كلها فى وقت واحد. وكان الثراء فى هذه الأثناء قد أوجد للناس الفراغ؛ ونشأت فى البلدة أرستقراطية ثقافية امتازت بالتسامح الفكرى لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة فى المدينة. ولم يكن يضيق على

عقول الناس وتفكيرهم قيود يفرضها رجال دين أقوياء، ولا نصوص قديمة منزلة موحى بها، وحتى القصائد الهومرية التى أمست فيما بعد كتاب اليونان المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد شكلها النهائى المحدد المعروف، ولمّا اتخذته كان ما فيها من أساطير دينية مطبوعاً بطابع التشكك الإيونى والمرح المُجُونى. ومن ثم أصبح التفكير فى هذه المدينة لأول مرة تفكيراً دنيوياً غير دينى يسعى وراء الأجوبة العقلية المنسقة غير المتنافرة لما يحير العقول من مسائل العالم والناس.

على أن الغرس الجديد، وإن كان قد حل محل الغرس القديم، كانت له أصوله وكان له آباؤه وأجداده، فقد امتزجت بالفلسفة الواقعية الطيبة التى كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونان حكمة الكهنة المصريين والمجوس الفرس الأقدمين، بل لعلها قد امتزجت بها أيضاً حكمة المتنبئين الهنود وعلم الكهنة الكلدان وبداية الخليقة المجسدة التى صاغها هزيود شعراً. وقد مهد الدين نفسه السبيل إلى هذا المزج حين تحدث عن مويرا Moira أو القدر، وقال إنه هو المتحكم فى الآلهة والبشر. وكان هذا بداية فكرة القانون الذى يعلو على الإرادة الشخصية مهما عظمت، وهى الفكرة التى تدل على الفرق الجوهرى بين العلم والأساطير؛ وبين الاستبداد والديمقراطية. ولقد تحرر الإنسان من يوم أن اعترف أنه خاضع لحكم القانون، وأكبر الأسباب التى جعلت اليونان ذوى خطر فى التاريخ ورفعتهم فيه إلى أعلى مكانة، هى أنهم، على قدر ما وصل إليه علمنا، كانوا أول من اعترف بخضوع الإنسان لحكم القانون وبحقه فى البحث الفلسفى وفى اختيار الحكم الذى يرتضيه.

وإذا كانت الحياة تتطور متأثرة بعاملين هما الوراثة والتجديد، أى بتثبيت العادات وإقرارها والتجديد التجريبى، فقد كان من المنتظر أن تكون الأصول الدينية للفلسفة هى التى تغذيها، وأن يبقى فيها إلى آخر أيامها عنصر دينى قوى. وقد كان فى الفلسفة اليونانية تياران يجريان جنباً إلى جنب: أحدهما تيار طبيعى النزعة ظاهر، والثانى تيار صوفى غامض. وقد نشأ الأول فى عهد فيثاغورس، وشمل برمنديدس وهرقليطس وأفلوطين وكلنثيس Cleanthes وانتهى ببلنتينوس Blontinus والقديس بولس؛ وأما الثانى

فقد كان أول رجاله العالميين طاليس، وشمل أنكسمندر وكزنوفانيس Xenophanes وبروتجراس وهبقراطس ودمقريطس، وانتهى بأبيقور ولكرتيوس Lucretius وكان يحدث من حين إلى حين أن يقوم رجل عظيم- كسقراط وارسطاطاليس، وماركس أورليوس- فيمزج التيارين فى مجرى واحد يحاول به أن يوضح نظم الحياة المعقدة التى لا تنطبق على قانون. على أن النغمة الغالبة فى هؤلاء الرجال أنفسهم كانت هى حب اتباع العقل، وهى النغمة التى يمتاز بها التفكير اليونانى.

ولد طاليس حوالى ٦٤٠ ق.م وأكبر الظن أنه ولد فى ميليتس، وكان الدائر على ألسنة الناس أنه من أبوين فينيقيين، وتلقى معظم تعليمه فى مصر والشرق الأدنى. وفيه يتمثل انتقال الثقافة من الشرق إلى الغرب. ويبدو أنه لم يشتغل بالأعمال التجارية والمالية إلا بالقدر الذى أمكنه أن يحصل به على طيبات الحياة العادية. وليس من يجهل قصة مضارياته فى معاصر الزيت ثم صرف باقى وقته فى الدرس وانهمك فيه انهماكاً توحى به قصة سقوطه فى حفرة وهو يرقب النجوم. وكان رغم عزلته يهتم بشؤون المدنية، يعرف الطاغية ثراسيبولوس، ويدعو إلى تكوين حلف من الدول الإيونية للدفاع عن نفسها ضد ليديا وفارس.

وتعزو إليه الروايات المتواترة كلها إدخال العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان. وتروى إحدى القصص القديمة أنه وهو فى مصر قدّر ارتفاع الأهرام بقياس ظلها التى يكون فيها ظل الإنسان مساوياً لطول قامته. ولما عاد إلى إيونيا واصل دراسة الهندسة النظرية التى خلبت لبه بمنطقها السليم، وما فيها من استدلال علمى، وشرح كثيرًا من النظريات التى جمعها إقليدس فيما بعد. وكما أن هذه النظريات كانت الأساس الذى قام عليه علم الهندسة النظرية اليونانية، كذلك كانت دراسته لعلم الفلك الأساس الذى قام عليه هذا العلم فى الحضارة الغربية، بعد أن خلصه من التنجيم الذى أدخله فيه الشرقيون. وكانت له بعض الأرصاد الصغرى، وقد دهشت بلاد إيونيا بأجمعها حين أفلح بالتنبؤ بخسوف الشمس فى الثامن والعشرين من شهر مايو ٥٣٥ ق.م، والراجح أنه قد بنى هذا التنبؤ على أساس السجلات المصرية وعلى حساب البابليين. أما فيما عدا هذا

فإن نظريته فى نظام الكون لا ترقى كثيراً على ما كان شائعاً عن هذا النظام عند المصريين واليهود، فقد ظن أن العالم يتكون من نصف كرة يرتكز على منبسط من الماء لا نهاية له، وأن الأرض قرص مستو طافٍ على السطح المستوى فى داخل هذا الجسم النصف الكرى. ويذكرنا هذا بقول جيته Goethe إن الإنسان يشترك فى رذائله (أو أخطائه) مع أهل زمانه، أما فضائله (أو فراسته) فإنه ينفرد بها دون سائر الناس.

وكما أن بعض الأساطير اليونانية قد جعلت أقيانوس Oceanus والد الخلائق بأجمعها، فكذلك جعل طاليس الماء المبدأ الأول لجميع الأشياء، وشكلها الأصلى ومصيرها النهائى. ويقول أرسطو إنه ربما جاء بهذا الرأى بعد أن شاهد "أن غذاء كل شىء رطب وأن...بذور كل شىء ذات طبيعة رطبة؛..وأن ما يتولد منه كل شىء هو دائماً مبدأها الأساسي". أو لعله كان يعتقد أن الماء هو الصورة الأولى أو الأساسية من صور المادة الثلاث- الغازية والسائلة والصلبة- التى يمكن أن تتحول إليها المواد كلها من الوجهة النظرية؛ وليس أهم ما فى آرائه قوله إن الماء أصل كل شىء، بل أهمها إرجاعه الأشياء جميعها إلى أصل واحد؛ ولقد كان ذلك أول قول بوحدة المادة فى التاريخ المدون كله. ويصف أرسطو آراء طاليس بأنها مادية؛ ولكن طاليس يضيف إلى أقواله السابقة أن كل جزء فى العالم حى، وأن المادة والحياة وحدة لا ينفصل أحد جزءيها عن الآخر، وأن فى النباتات والمعادن "نفساً" خالدة كما فى الحيوان والإنسان، وأن القوة الحيوية تتغير صورتها ولكنها لا تموت أبداً. وكان من عادة طاليس أن يقول إنه لا يوجد فرق جوهرى بين الأحياء والأموات. ولما أراد بعض الناس أن يضايقه بسؤال إياه لمَ إذاً يؤثر الحياة على الموت؟ أجابه بقوله: "ذلك لأنه لا فرق بينهما".

ولما بلغ سن الشيخوخة أجمع مواطنوه على تلقيبه بلقب الحكيم Sophos ولما اعتزمت بلاد اليونان أن تخلد أسماء حكمائها السبعة، وضعت اسم طاليس على رأسها، وسُئل طاليس عن أصعب الأشياء فأجاب بقوله الذى جرى مجرى الأمثال: "أن تعرف نفسك"، ولما سُئل عن أسهل الأشياء قال: "أن تسدى النصح"، وسُئل ما هو الله؟ فأجاب "هو ما ليس له بداية ولا نهاية"، وسُئل كيف يستطيع الناس أن يعيشوا عيشة الفضيلة والعدالة؟ فأجاب:

"ألا نفعل نحن ما نلوم غيرنا على فعله" . ويقول ديوجينيز ليرتيوس Diogenes Laertius: إنه مات "وهو يشاهد مباراة فى الألعاب الرياضية، بعد أن أضناه الحر والظمأ والتعب لأنه بلغ سن الشيخوخة".

ويقول استرابون. إن طاليس كان أول من كتب فى الفيزيولوجيا أى علم الطبيعة (Physics) أو مبدأ وجود الأشياء وتطورها. وقد تقدم علمه تقدماً عظيماً على يد تلميذه أنكسمندر؛ وقد عاش بين عامى٦١١ - ٥٤٩ ق.م. ولكنه نشر على الناس فلسفة تشبه شبهاً عجيباً الفلسفة التى نشرها هربرت اسبنسر Herbert Spencer فى عام ١٨٦٠م، وهو يهتز طرباً من قوة ابتكاره الفطين. ويقول أنكسمندر إن المبدأ الأول كان لا نهائية غير محددة واسعة الأرجاء (Apeiron) أى كتلة غير محددة ليست لها صفات خاصة، ولكنها تنمو وتتطور بما فيها من قوى ذاتية، حتى نشأت منها جميع حقائق الكون المختلفة. وهذه اللانهائية الحية السرمدية التى لا صلة لها بالشخصية ولا بالأخلاق، هى الإله الذى لا إله غيره فى نظام أنكسمندر؛ هى الواحد السرمدى الذى لا يحول، والذى يختلف كل الاختلاف عن الكثرة الفانية المتغيرة التى فى عالم الأشياء. وهنا تلتقى هذه الفلسفة بآراء المدرسة الإليتية Eletic فيما وراء الطبيعة- وهى أن الواحد السرمدى دون غيره هو الحقيقة. ومن هذه اللانهائية التى لا خواص لها تولد العوالم الجديدة فى تتابع لا ينقطع أبداً، وإليها تعود هذه العوالم فى تتابع لا ينقطع أبداً، بعد أن تتطور وتموت. وتحتوى اللانهائية الأزلية على جميع الأضداد- الحر والبرد، والرطوبة والجفاف، والسيولة والصلابة والغازية...، وهذه الصفات الإمكانية تصبح فى حالة التطور حقائق واقعية، وتنشأ منها أشياء محددة مختلفة؛ وفى حالة الانحلال تعود الصفات المتضادة مرة ثانية إلى اللانهائية (ومن هذه الآراء استمد هرقليطس واسبنسر آراءهما). وفى قيام العوالم وسقوطها على هذا النحو تصطرع العناصر المختلفة بعضها مع بعض، ويعتدى بعضها على بعض اصطراع الأضداد المتعادية، ويكون جزاؤها على هذا التضاد هو الانحلال؛ "فتفنى الأشياء فى الأشياء التى ولدت منها".

ولا يسلم أنكسمندر هو الآخر من الأوهام الفلكية التى يمكن أن تغتفر فى عصر لا توجد فيه آلات، ولكنه تفوق على طاليس بقوله إن الأرض اسطوانة معلقة بغير شىء فى

وسط الكون لا يمسكها غير وجودها على أبعاد متساوية من جميع الأشياء. وهو يرى أن الشمس والقمر والنجوم تتحرك فى دوائر حول الأرض. وأراد أنكسمندر أن يوضح هذا كله فصنع فى إسبارطة مزولة -(Gnomon) وأكبر الظن أنه قلد فيها نماذج بابلية- أظهر فيها حركة الكواكب، وميل الفلك وتعاقب الانقلابين والاعتدالين والفصول. وقد استطاع بمعاونة زميله ومواطنه هكاتيوس Hecataeus أن يجعل الجغرافية علماً، وذلك برسمه أول خريطة معروفة للعالم المعمور.

ويقول أنكسمندر إن الدنيا فى أول صورة لها كانت فى حالة الميوعة، ولكن الحرارة الخارجية جففت بعضها فكان أرضاً، وبخرت بعضها فكان سحاباً؛ وإن اختلاف الحرارة فى جَوِّها الذى تكوّن بهذه الطريقة قد نشأت عنه حركة الرياح. ونشأت الكائنات الحية بمراحل تدريجية من الرطوبة الأولى؛ وكانت الحيوانات الأرضية فى بادئ الأمر سمكاً، ولم تتشكل بأشكالها الحالية إلا بعد أن جفت الأرض. وقد كان الإنسان هو الآخر سمكة، ولا يمكن أن يكون من أول ما ظهر على الأرض قد ولد بالصورة التى هو عليها الآن، وإلا لكان عاجزاً عن الحصول على طعامه، ولهلك.

وكان أنكسمينيز Anaximenes تلميذ أنكسمندر أقل منه شأناً، والمبدأ الأول عنده هو الهواء. ومن الهواء تنشأ جميع العناصر الأخرى بالتلطيف (تقليل الكثافة) وبه تحدث النار، وبالتكثيف وبه تحدث على التوالى الرياح والسحب والماء والأرض والحجارة. وكما أن الروح وهى هواء، تمسك أجسامنا فكذلك يكون هواء العالم (النوما Pneuma) هو روحه السارية فيه كله أو نفسه أو الإله وتلك فكرة لا تنال منها جميع أعاصير الفلسفة اليونانية، وتجد لها عاصماً فى الرواقية والمسيحية.

ولم تنتج هذه الأيام مجد ميليتس وعزتها أقدم ما أنتجته الفلسفة اليونانية فحسب، بل أنتجت أيضاً أقدم النثر وأقدم التاريخ المدون فى بلاد اليونان كلها. ويبدو أن قول الشعر أمر طبيعى فى شباب الأمة، حين يكون الخيال فيها أعظم من المعرفة وحين يجسد الإيمان القوى قوى الطبيعة فى الحقل، والغابة، والبحر، والجو. وإن من أصعب

الأشياء على الشعر تجنب تجسيد القوى ومنحها روحاً، كما أن أصعب الأشياء على هذا التجسيد وذاك المنح أن يتجنبا الشعر. أما النثر فهو صورة المعرفة التى تخلصت من الخيال ومن الإيمان، وهو لغة الشؤون العادية الدنيوية غير الدينية، وهو رمز نضوج الأمة والشاهد على انقضاء عهد شبابها. وقد ظل الأدب اليونانى كله تقريباً إلى العصر الذى نتحدث عنه (٦٠٠ ق.م)، وصقل التعليم أخلاق اليونان شعراً لا نثراً، بل إن الفلاسفة الأولين أمثال زنوفانيز، وبرميدس، وأنبدقليز قد ألبسوا نظامهم الفلسفى ثوباً شعرياً؛ وكما أن العلم كان فى بداية الأمر صورة من صور الفلسفة تكافح لتكرر نفسها من الصور العامة النظرية غير القابلة للتحقيق، كذلك كانت الفلسفة فى أول عهدها من صور الشعر، تحاول أن تتحرر من الأساطير، وتجسيد القوى ومنحها روحاً، ومن التشابه والاستعارات.

ولذلك كان من الحوادث المهمة فى تاريخ العلم أن يشرح فرسيدس Pherecydes وانكسمندر آراءهما نثراً. وقد بدأ رجال غيرهما فى ذلك العصر نفسه يسميهم اليونان لوجوجرافوى أى الكُتَّاب العقليين أو كُتَّاب النثر، بدءوا يسجلون بهذه الوسيلة الجديدة تواريخ دولهم، فكتب كدموس (550) Cadmus تاريخاً لميليتس، وكتب يوجايون Eugaeon تاريخاً لساموس، وكتب زانثوس Xanthus تاريخاً لليديا. وفى أواخر ذلك القرن ارتقى هكتيوس Hecataeus الميليتى بالتاريخ والجغرافية رقياً عظيماً فى كتابين يعدان فتحاً جديداً فى هذين العلمين هما الهسترياى Historiai أو البحوث والجس بريودوس Ges Periodos أو دورة الأرض. وقد قسم الكتاب الثانى الكوكب الأرضى قارتين هما أوروبا وآسيا وضم مصر إلى آسيا. وإذا كانت الأجزاء الباقية من هذا الكتاب حقيقية؛ فإن فيها معلومات قيمة عن مصر سطا هيرودوت على الكثير منها دون أن يعترف بهذا. وقد بدأ كتاب البحوث بهذه العبارة القوية الدالة على تشككه: "إنى أكتب ما أرى أنه حق؛ لأن روايات اليونان فى نظرى كثيرة وسخيفة". وكان هكتيوس يعد أقوال هومر تاريخاً، وأخذ منها عدة قصص وهو مغمض العينين، على أنه قد حاول محاولة شريفة أن يميز الحقائق من الأساطير، وأن يتعقب الأنساب الحقة، وأن يحاول الوصول إلى تاريخ لليونان يمكن

الركون إليه. وجملة القول إن كتابة التاريخ اليونانى كانت قديمة العهد حين ولد "أبو التاريخ".

وكان هكتيوس وغيره من الكتاب العقليين الذين ظهروا فى هذا العصر فى معظم مدن اليونان ومستعمراتهم يفهمون من كلمة هستوريا بحث الحقائق المتصلة بأية مادة من الموارد العلمية، سواء كانت متصلة بالعلوم الطبيعية أو الفلسفة أو بكتابة التاريخ بمعناه الحديث. وكان لهذا اللفظ فى إيونيا معنى يثير الريبة فى نفوس أهلها؛ فقد كانوا يفهمون منه أنه يراد به أن يستبدل بقصص المعجزات الخاصة بالآلهة وبالأبطال أنصاف الآلهة، سجلات للحوادث الدنيوية وتفاسير عقلية لِعِلَلِ هذه الحوادث ونتائجها. وقد بدأت هذه العملية بهكتيوس، وتقدمت على يد هيرودوت. وبلغت غايتها على يد توكيديدس.

■■■

2

الفلسفة اليونانية

(أ) العوامل التاريخية

ظهرت الحضارة الإغريقية فى بلاد اليونان الكبرى مكتملة الوجود ما بين القرنين الخامس والتاسع قبل الميلاد، وتوحدت كثير من القبائل والمدن داخل كيان الأمة اليونانية بعد أن كانت متفرقة فى جزر بحر الإيجه وآسيا الصغرى ومنطقة البلقان وشبه جزيرة المورة وجنوب إيطاليا وصقلية. وقد أطلق على اليونانيين تسمية الإغريق من قبل الرومان؛ لأنهم كانوا يتكلمون الإغريقية، أما هم فقد كانوا يسمون أنفسهم الآخيين ثم الهلينيين.

وقد مرت الحضارة الإغريقية بثلاث مراحل كبرى: العصر الهلنستى ابتداء من ٣٠٠ ق.م مرورا بالعصر الكلاسيكى الذى يعد أزهى العصور اليونانية فى عهد الحاكم الديمقراطى بركليس، ويمتد هذا العصر من القرن ٣٥٠ إلى ٥٠٠ ق.م ليعقبه العصر الأرخى وهو عصر الطغاة والمستبدين الذين حكموا أثينا بالاستبداد ناهيك عن الحكم الإسبرطى العسكرى الذى سن سياسة التوسع والهيمنة على جميع مناطق اليونان، كما مد سلطة نفوذه المطلق على أثينا.

وإذا كانت إسبرطة دولة عسكرية منغلقة على نفسها تهتم بتطوير قدرات جيشها على القتال والاستعداد الدائم لخوض المعارك والحروب، فإن أثينا كانت هى المعجزة الإغريقية تهتم بالجوانب الفكرية والثقافية والاقتصادية. وستعرف أثينا فى عهد بريكليس نظاما ديمقراطيا مهما أساسه احترام الدستور وحقوق المواطن اليونانى، وإليكم نصا خطابيا

لبركليس يشرح فيه سياسته فى الحكم: «إن دستورنا مثال يحتذى، ذلك أن إدارة دولتنا توجد فى خدمة الجمهور وليست فى صالح الأقلية كما هو الحال لدى جيراننا، لقد اختار نظامنا الديمقراطية».

فبخصوص الخلافات التى تنشأ بين الأفراد فإن العدالة مضمونة بالنسبة للجميع، ويضمنها القانون، وفيما يخص المساهمة فى تسيير الشأن العام، فلكل مواطن الاعتبار الذى يناله حسب الاستحقاق، ولانتمائه الطبقى أهمية أقل من قيمته الشخصية، ولايمكن أن يضايق أحد بسبب فقره أو غموض وضعيته الاجتماعية.

وتتميز المدن اليونانية بأنها دول مستقلة لها أنظمتها السياسية والاقتصادية وقوانينها الخاصة فى التدبير والتسيير والتنظيم، ومن أهم هذه المدن/ الدول أثينا وإسبرطة.

(ب) العوامل الاقتصادية

عرفت اليونان نهضة كبرى فى المجال الاقتصادى لكونها حلقة وصل بين الشرق والغرب، وكان لأثينا أسطول تجارى بحرى يساعدها على الانفتاح والتبادل التجارى بين شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط. وقد ساهم اكتشاف المعادن فى تطوير دواليب الاقتصاد اليونانى وخاصة الحديد الذى كان يصهر ويحول إلى أداة للتصنيع. كما نشطت صناعة النسيج والتعدين، وازدهرت الفلاحة كثيرا، وكان العبيد يسهرون على فلاحة الأراضى وزرعها وسقيها وحصد المنتوج الزراعى، وأغلبهم من الأجانب يعيشون داخل المدن اليونانية فى وضعية الرق والعبودية. وقد ساعد هذا الاقتصاد المتنامى على ظهور طبقات اجتماعية جديدة إلى جانب طبقة النبلاء كالتجار وأصحاب الصناعات وأرباب الحرف والملاحين الكبار. ونتج عن هذا الازدهار الاقتصادى رخاء مالى واجتماعى وسياسى وفكرى، وتبلورت طبقة الأغنياء التى ستتنافس على مراتب الحكم والسلطة وتسيير مؤسسات الدولة التمثيلية لتسيير شئون البلاد.

(ج) العوامل السياسية

لم تصل اليونان إلى حضارتها المزدهرة إلا فى جو سياسى ملائم لانبثاق مقومات هذه الحضارة. فقد تخلصت الدولة المدينة وخاصة أثينا من النظام السياسى الأوليغارشى

القائم على حكم الأقلية من نبلاء ورؤساء وشيوخ القبائل والعشائر الذين كانوا يملكون الإقطاعيات والأراضى الواسعة التى كان يشتغل فيها العبيد الأجانب. وثار الأغنياء اليونانيون الجدد على الأنظمة السياسية المستبدة كالنظام الوراثى والحكم القائم على الحق الإلهى أو الحق الأسرى.

ومع انفتاح اليونان على شعوب البحر الأبيض المتوسط وازدهار التجارة البحرية ونمو الفلاحة والصناعة والحرف ظهرت طبقات جديدة كأرباب الصناعات والتجار الكبار والحرفيين وساهموا فى ظهور النظام الديمقراطى وخاصة فى عهد بريكليس وكليستين، ذلك النظام الحر الذى يستند إلى الدستور وحرية التعبير والتمثيل والمشاركة فى الانتخابات على أساس المساواة الاجتماعية، بل كانت تخصص أجرة عمومية لكل من يتولى شئون البلاد ويسهر على حل مشاكل المجتمع.

(د) العوامل الجغرافية

كانت اليونان فى القديم من أهم دول البحر الأبيض المتوسط لكونها مهد المدنية والحضارة والحكمة ومرتع العقل والمنطق الإنسانى. وإذا استعدنا جغرافيا اليونان إبان ازدهارها فهى تطل جنوبا على جزيرة كريت العظيمة، ويحيطها شرقا بحر إيجة وآسيا الوسطى التى كانت تمد اليونان بمعالمها الحضارية وثقافات الشرق، وفى الغرب عبر إيونيا تقع إيطاليا وصقلية وإسبانيا، وفى الشمال تقع مقدونيا وهى عبارة عن شعوب غير متحضرة.

وتتشكل اليونان على مستوى التضاريس من جبال شاهقة وهضاب مرتفعة وسواحل متقطعة ووديان متقعرة. وقد قسمت هذه التضاريس بلاد اليونان إلى أجزاء منعزلة وقطع مستقلة ساهمت فى تبلور المدن التى كانت لها أنظمة خاصة فى الحكم وأساليب معينة فى التدبير الإدارى والتسيير السياسى. وتحولت المدينة اليونانية إلى مدينة الدولة فى إطار مجتمع متجانس وموحد ومتعاون. وتحيط بكل مدينة سفوح الجبال والأراضى الزراعية،وكانت من أشهر المدن اليونانية أثينا وإسبارطة.

وكانت أثينا مهد الفلسفة اليونانية وتقع فى شرق إسبارطة، وموقعها متميز واستراتيجى؛ لأنها الباب الذى يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، وعبر هذه المدن كانت تنقل حضارة الشرق إلى بلاد اليونان. ومن أهم ركائز أثينا اعتمادها على مينائها وأسطولها البحرى. وبين عامى٤٧٠-٤٩٠ قبل المسيح ستترك أثينا وإسبرطة صراعيهما وتتوحدان عسكريا لمحاربة الفرس تحت حكم داريوس الذى كان يستهدف استعمار اليونان وتحويلها إلى مملكة تابعة للإمبراطورية الفارسية. ولكن اليونان المتحدة والفتية استطاعت أن تلحق الهزيمة بالجيش الفارسى. وقد شاركت أثينا فى هذه الحرب الضروس بأسطولها البحرى، بينما قدمت إسبارطة جيشها القوى، وبعد انتهاء الحرب سرحت إسبارطة جيوشها وحولت أثينا أسطولها العسكرى إلى أسطول تجارى، ومن ثم أصبحت أثينا من أهم المدن التجارية فى حوض البحر الأبيض المتوسط.

هذا، وقد عرفت أثينا نشاطا فكريا وفلسفيا كبيرا بفضل الموقع الجغرافى والنشاط التجارى ونظامها السياسى الديمقراطى وتمتع الأثينى بالحريات الخاصة والعامة وإحساسه بالمساواة والعدالة الاجتماعية فى ظل هذا الحكم الجديد. وفى هذا يقول ول ديورانت: كانت أثينا الباب الذى يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، فأصبحت أثينا إحدى المدن التجارية العظيمة فى العالم القديم، وتحولت إلى سوق كبيرة وميناء ومكان اجتماع الرجال من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب وحملت خلافاتهم واتصالاتهم ومنافساتهم إلى أثينا التحليل والتفكير.. وبالتدريج تطور التجار بالعلم، وتطور الحساب بتعقيد التبادل التجارى، وتطور الفلك بزيادة مخاطر الملاحة، وقدمت الثروة المتزايدة والفراغ والراحة والأمن الشروط اللازمة فى البحث والتأمل والفكر.

(هـ) العوامل الفكرية

ومع ازدهار الاقتصاد ودمقرطة الحكم السياسى وانفتاح الدولة على شعوب البحر الأبيض المتوسط وانصهار الثقافات انتعشت اليونان ثقافيا وفكريا وتطورت الآداب والفنون والعلوم. ففى مجال الأدب نستحضر الشاعر هوميروس الذى كتب ملحمتين خالدتين: الإلياذة والأوديسة، ونذكر كذلك أرسطو الذى نظر لفن الشعر والبلاغة

والدراما التراجيدية فى كتابيه: فن الشعر وفن الخطابة. وتطور المسرح مع سوفكلوس ويوربيديس وأسخيلوس وأريستوفان، وانتعش التاريخ مع هيرودوت وتوسيديد والتشريع مع الحكيم سولون، وتطور الطب مع أبقراط أب الأطباء، والرياضيات مع طاليس والمدرسة الفيثاغورية، دون أن ننسى ظهور الألعاب الأولمبية مع البطل الأسطورى هرقل، وتطور الفلسفة مع الحكماء السبعة والفلاسفة الكبار كسقراط وأفلوطين وأرسطو.

(و) ظهور الفلسفة اليونانية

لم تظهر الفلسفة اليونانية فى البداية إلا فى مدينة ملطية الواقعة على ضفاف آسيا الصغرى حيث أقام الإيونيون مستعمرات غنية مزدهرة. وفى هذه المدينة ظهر كل من طاليس وأنكسمندرس وأنكسمانس. وشكلوا مدرسة واحدة فى الفلسفة وهى المدرسة الطبيعية أو المدرسة الكسمولوجية. وتتسم هذه الفلسفة بكونها ذات طابع مادى ترجع أصل العالم إلى مبدأ حسى ملموس، ولا تعترف بوجود الإله الربانى كما سنجد ذلك عند فلاسفة الإسلام الذين اعتبروا أن العالم مخلوق من عدم وأن الله هو الذى خلق هذا الكون لاستخلاف الإنسان فيه. وبعد ذلك انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المناطق الأخرى كأثينا وإيطاليا وصقلية أو ما سيشكل اليونان الكبرى.

و مرت الفلسفة اليونانية فى مسارها الفكرى بثلاث مراحل أساسية:

١- طور النشأة أو ما يسمى بفلسفة ماقبل سقراط.

٢- طور النضج والازدهار ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو.

٣- طور الجمود والانحطاط وقد ظهر هذا الطور بعد أرسطو وأفلوطين وامتد حتى بداية العصور الوسطى.

١- المدرسة الطبيعية أو الكوسمولوجية

ظهرت الفلسفة اليونانية أول ما ظهرت مع الحكماء الطبيعيين الذين بحثوا عن العلة الحقيقية للوجود الذى أرجعوه إلى أصل مادى، وكان ذلك فى القرن السابع والسادس قبل

الميلاد. وكانت فلسفتهم خارجية وكونية أساسها مادى أنطولوجى تهتم بفهم الكون وتفسيره تفسيرا طبيعيا وكوسمولوجيا باحثين عن أصل الوجود بما هو موجود.

ويعد طاليس (٦٠٠-٥٤٨ ق.م) أول فيلسوف يونانى مارس الاشتغال الفلسفى، وهو من الحكماء السبعة ومن رواد المدرسة الملطية. وقد جمع بين النظر العلمى والرؤية الفلسفية، وقد وضع طريقة لقياس الزمن وتبنى دراسة الأشكال المتشابهة فى الهندسة وخاصة دراسته للمثلثات المتشابهة، ولقد اكتشف البرهان الرياضى فى التعامل مع الظواهر الهندسية والجبرية أو مايسمى بالكم المتصل والكم المنفصل. وإذا كان هناك من ينسب ظهور الرياضيات إلى فيثاغورس، فإن كانط يعد طاليس أول رياضى فى كتابه نقد العقل النظرى.

وعليه، فطاليس يرجع أصل العالم فى كتابه زعن الطبيعة إلى الماء باعتباره العلة المادية الأولى التى كانت وراء خلق العالم. يؤكد طاليس أن الماء هو قوام الموجودات بأسرها، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف فى كمية الماء الذى يتركب منها هذا الشىء أو ذاك.

أما أنكسمندريس (٦١٠-٥٤٥ق.م) تلميذ طاليس وأستاذ المدرسة المالطية فهو يرى أن أصل العالم مادى يكمن فى اللامحدود أو اللامتناهى APEIRON ويعنى هذا أن العالم ينشأ عن اللامحدود ويتطور عن اللامتناهى. وقد تصور امتداد هذا اللامتناهى حتى ظهور الكائنات الحية. وقد آمن انكسمندريس بالصراع الجدلى وبنظرية التطور، وقد قال فى هذا الصدد عبارته المشهورة: إن العوالم يعاقب بعضها بعضا على الظلم الذى يحتويه كل منها. ومن أهم كتبه الفلسفية عن الطبيعة.

وفى المقابل ذهب إنكسمان فى كتابه عن الطبيعة يذهب إلى أن الهواء هو أصل الكون وعلة الوجود الأولى.

وإذا انتقلنا إلى هرقليطس، فهو من مواليد ٥٤٥ق.م ومؤلف كتاب عن الطبيعة ولد فى مدينة أفسوس بآسيا الصغرى تبعد قليلا عن ملطية. وتتبنى فلسفته على التغير

والتحول، أى أن الكون أساسه التغير والصيرورة والتحول المستمر، فنحن حسب هرقليطس لانسبح فى النهر مرتين، كما أثبت أن النار هى أساس الكون وعلة الوجود.

أما بارمندس (من مواليد سنة ٥٤٠ ق.م) فقد نشأ فى مدينة إيليا بمنطقة إيطاليا الجنوبية وصقلية، وترتكز نظريته الفلسفية على الثبات والسكون كما هو موضح فى كتابه عن الطبيعة أى إن الوجود هو ثابت وساكن ومناقض للصائر والمتغير، ومن ثم فبارميندس فيلسوف الوجود الثابت وقد كتب فلسفته فى قصيدة شعرية وقد قال: الوجود كائن واللاوجود غير كائن. ومن هنا نستنتج أن أصل الكون الحقيقى عند بارمندس هو الوجود.

أما أمبادوقليس فقد ولد فى مدينة أجريجينتا بجزيرة صقلية، وعاش فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد، وتوفى تقريبا فى عام ٤٣٥ ق.م، وكانت ولادته على وجه التقريب فى ٤٩٠ ق.م، ومن مؤلفاته كتاب التطهيرات وهو أقرب إلى كتاب الأساطير والمعانى الدينية منها إلى الفكر العلمى، وألف قصيدة فلسفية فى قالب شعرى حول الطبيعة على غرار قصيدة بارمنديس.

ويثبت أنبادوقليس أن الكون أصله الأسطقسات الأربعة: النار والهواء والماء والأرض (التراب). وقد أضاف العنصر الخامس وهو أميل إلى اللطف والسرعة وهو الأثير. وكل عنصر من هذه العناصر تعبر عن آلهة أسطورية خاصة.

ويذهب اكزينوفانوس المتوفى سنة ٤٨٠ق.م إلى أن أصل الكون هو التراب أو الأرض.

وقد ذهب أنكساغوراس إلى أن أصل الكون هو عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد بصير.

أما المذهب الذرى الذى يمثله كل من ديمقريطيس ولوقيبوس فيرى أن أصل العالم هو الذرات.

ويلاحظ على المدرسة الطبيعة أنها مدرسة مادية تهتم بالطبيعة من منظار كونى، ويتميز المنهج التحليلى عندهم بالخلط بين العقل والأسطورة والشعر والتحليل الميتافيزيقى.

٢- المدرسة الفيثاغورية

تنسب المدرسة الفيثاغورية إلى العالم الرياضى اليونانى الكبير فيثاغورس الذى يعد أول من استعمل كلمة فيلسوف، وكانت بمعنى حب الحكمة، أما الحكمة فكانت لاتنسب سوى للآلهة. ويذهب فيثاغورس إلى أن العالم عبارة عن أعداد رياضية، كما أن الموجودات عبارة عن أعداد، وبالتالى فالعالم الأنطولوجى عنده عدد ورقم. وتتسم الفيثاغورية بأنها مذهب دينى عميق الرؤية والشعور، كما أنها مدرسة علمية تعنى بالرياضيات والطب والموسيقا والفلك. وقد طرحت الفيثاغورية كثيرا من القضايا الحسابية والهندسية موضع نقاش وتحليل. كما أن الفيثاغورية هيئة سياسية تستهدف تنظيم المدينة /الدولة على أيدى الفلاسفة الذين يحتكمون إلى العقل والمنهج العلمى.

٣- المدرسة السفسطائية أو مدرسة الشكاك

ظهرت المدرسة السفسطائية فى القرن الخامس قبل الميلاد بعدما أن انتقل المجتمع الأثينى من طابع زراعى إقطاعى مرتبط بالقبيلة إلى مجتمع تجارى يهتم بتطوير الصناعات وتنمية الحرف والاعتماد على الكفاءة الفردية والمبادرة الحرة. وأصبح المجتمع فى ظل صعود هذه الطبقة الاجتماعية الجديدة (رجال التجارة وأرباب الصناعات) مجتمعا ديمقراطيا يستند إلى حرية التعبير والاحتكام إلى المجالس الانتخابية والتصويت بالأغلبية. ولم يعد هناك ما يسمى بالحكم الوراثى أو التفويض الإلهى، بل كل مواطن حر له الحق فى الوصول إلى أعلى مراتب السلطة. لذلك سارع أبناء الأغنياء لتعلم فن الخطابة والجدل السياسى لإفحام خصومهم السياسيين. وهنا ظهر السفسطائيون ليزودوا هؤلاء بأسلحة الجدل والخطابة واستعمال بلاغة الكلمة فى المرافعات والمناظرات الحجاجية والخطابية. وقد تحولت الفلسفة إلى وسيلة لكسب الأرباح المادية ولاسيما أن أغلب المتعلمين من طبقة الأغنياء.

ومن أهم الفلاسفة السفسطائيين نذكر جورجياس وكاليكيس وبروتاغوراس. وقد سبب هذا التيار الفلسفى القائم على الشك والتلاعب اللفظى وتضييع الحقيقة وعدم الاعتراف

بها فى ظهور الفيلسوف سقراط الذى كان يرى أن الحقيقة يتم الوصول إليها ليس بالظن والشك والفكر السفسطائى المغالطى، بل بالعقل والحوار الجدلى التوليدى واستخدام اللوغوس والمنطق.

٤-المدرسة السقراطية

يعد سقراط (٤٨٦-٣٩٩م) أب الفلاسفة اليونانيين، وقد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ويعنى هذا أن الحكماء الطبيعيين ناقشوا كثيرا من القضايا التى تتعلق بالكون وأصل الوجود وعلته الحقيقية التى كانت وراء انبثاق هذا العالم وهذا الوجود الكونى. وعندما ظهر سقراط غير مجرى الفلسفة فحصرها فى أمور الأرض وقضايا الإنسان والذات البشرية فاهتم بالأخلاق والسياسة. وقد ثار ضد السفسطائيين الذين زرعوا الشك والظن ودافع عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلمى الصحيح للوصول إلى الحقيقة وذلك بالاعتماد على العقل والجدل التوليدى والبرهان المنطقى. والهدف من الفلسفة لدى سقراط هو تحقيق الحكمة وخدمة الحقيقة لذاتها، وليس الهدف وسيلة أو معيارا خارجيا كما عند السفسطائيين الذين ربطوا الفلسفة بالمكاسب المادية والمنافع الذاتية والعملية. وكان سقراط ينظر إلى الحقيقة فى ذات الإنسان وليس فى العالم الخارجى، وما على الإنسان إلا أن يتأمل ذاته ليدرك الحقيقة، لذالك قال قولته المأثورة: «أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك».

٥- المدرسة المثالية الأفلوطينية

جاء أفلوطين بعد سقراط ليقدم تصورا فلسفيا عقلانيا مجردا ولكنه تصور مثالى؛ لأنه أعطى الأولوية للفكر والعقل والمثال بينما المحسوس لا وجود له فى فلسفته المفارقة لكل ما هو نسبى وغير حقيقى. ولأفلوطين نسق فلسفى متكامل يضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم.

وقد قسم أفلوطين العالم الأنطولوجى إلى قسمين: العالم المثالى والعالم المادى، فالعالم المادى هو عالم متغير ونسبى ومحسوس. وقد استشهد أفلوطين بأسطورة الكهف

ليبين بأن العالم الذى يعيش فيه الإنسان هو عالم غير حقيقى، وأن العالم الحقيقى هو عالم المثل الذى يوجد فوقه الخير الأسمى والذى يمكن إدراكه عن طريق التأمل العقلى والتفلسف. فالطاولة التى نعرفها فى عالمنا المحسوس غير حقيقية، أما الطاولة الحقيقية فتوجد فى العالم المثالى. وتوجد المعرفة الحقيقية فى عالم المثل الذى يحتوى على حقائق مطلقة ويقينية وكلية، أما معرفة العالم المادى فهى نسبية تقريبية وجزئية وسطحية، كما تدرك المعرفة فى عالم المثل عن طريق التفلسف العقلانى، ومن هنا، فالمعرفة حسب أفلوطين تذكر والجهل نسيان. ويعنى هذا أننا كلما ابتعدنا عن العالم المثالى، أصابنا الجهل، لذا فالمعرفة الحقيقية أساسها إدراك عالم المثل وتمثل مبادئه المطلقة الكونية التى تتعالى عن الزمان والمكان. ومن ثم، فأصل المعرفة هو العقل وليس التجربة أو الواقع المادى الحسى الذى يحاكى عالم المثال محاكاة مشوهة.

وعلى مستوى الأكسيولوجيا، فجميع القيم الأخلاقية من خير وجمال وعدالة نسبية فى عالمنا المادى، ومطلقة حقيقية فى عالم المثل المطلق والأزلى.

ويؤسس أفلوطين فى جمهوريته الفاضلة مجتمعا متفاوتا وطبقيا، إذ وضع فى الطبقة الأولى الفلاسفة والملوك واعتبرهم من طبقة الذهب، بينما فى الطبقة الثانية وضع الجنود وجعلهم من طبقة الفضة، أما الطبقة السفلى فقد خصصها للعبيد وجعلهم من طبقة الحديد؛ لأنهم أدوات الإنتاج والممارسة الميدانية. ويعنى هذا أن أفلوطين كان يأنف من ممارسة الشغل والعمل اليدوى والممارسة النفعية، وكان يفضل إنتاج النظريات وممارسة الفكر المجرد. كما طرد أفلوطين الشعراء من جمهوريته الفاضلة؛ لأنهم يحاكون العالم النسبى محاكاة مشوهة، وكان عليهم أن يحاكوا عالم المثل بطريقة مباشرة دون وساطة نسبية أو خادعة تتمثل فى محاكاة العالم الوهمى بدل محاكاة العالم الحقيقى.

وهكذا يتبين لنا أن فلسفة أفلوطين فلسفة مثالية مفارقة للمادة والحس، تعتبر عالم المثل العالم الأصل بينما العالم المادى هو عالم زائف ومشوه وغير حقيقى. كما تجاوز أفلوطين المعطى النظرى الفلسفى المجرد ليقدم لنا تصورات فلسفية واجتماعية وسياسية فى كتابه «جمهورية افلاطون». ويلاحظ أيضا أن التصور الأفلوطينى يقوم على عدة

ثنائيات: العالم المادى فى مقابل العالم المثالى، وانشطار الإنسان إلى روح من أصل سماوى وجسد من جوهر مادى، وانقسام المعرفة إلى معرفة ظنية محسوسة فى مقابل معرفة يقينية مطلقة. وعلى المستوى الاجتماعى، أثبت أفلوطين أن هناك عامة الناس وهم سجناء الحواس الظنية والفلاسفة الذين ينتمون إلى العالم المثالى لكونهم يتجردون من كل قيود الحس والظن وعالم الممارسة.

٦- مدرسة أرسطو المادية

يعد أرسطو فيلسوفا موسوعيا شاملا، وكانت فلسفته تنفتح على كل ضروب المعرفة والبحث العلمى، إذ يبحث فى الطبيعة والميتافيزيقا والنفس وعلم الحياة والسياسة والشعر وفن الخطابة والمسرح. وقد وضع المنطق الصورى الذى كان له تأثير كبير على كثير من الفلاسفة إلى أن حل محله المنطق الرمزى مع برتراند راسل ووايتهاد.

يذهب أرسطو إلى أن العالم الحقيقى هو العالم الواقعى المادى، أما العالم المثالى فهو غير موجود. وأن الحقيقة لا توجد سوى فى العالم الذى نعيش فيه وخاصة فى الجواهر التى تدرك عقلانيا. ولا توجد الحقيقة فى الأعراض التى تتغير بتغير الأشكال. أى إن الحقيقى هو الثابت المادى، أما غير الحقيقى فهو المتغير المتبدل. ولقد أعطى أرسطو الأولوية لما هو واقعى ومادى على ما هو عقلى وفكرى. ومن هنا عد أرسطو فيلسوفا ماديا اكتشف العلل الأربع: العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الصورية الشكلية والعلة المادية. فإذا أخذنا الطاولة مثالا لهذه العلل الأربع، فالنجار يحيل على العلة الفاعلة والصانعة، أما الخشب فيشكل ماهية الطاولة وعلتها المادية، أما صورة الطاولة فهى العلة الصورية الشكلية، فى حين تتمظهر العلة الغائية فى الهدف من استعمال الطاولة التى تسعفنا فى الأكل والشرب.

٧- المدرسة الرواقية

تعتمد المدرسة الرواقية التى ظهرت بعد فلسفة أرسطو على إرساء فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية، ولم تعد الفلسفة تبحث عن الحقيقة فى ذاتها، بل

أصبحت معيارا خارجيا تتجه إلى ربط الفلسفة بالمقوم الأخلاقى، وركز الكثيرون دراساتهم الفلسفية على خاصية الأخلاق كما فعل سنيكا الذى قال: إن الفلسفة هى البحث عن الفضيلة نفسها، وبهذا تتحقق السعادة التى تمثلت فى الزهد فى اللذات ومزاولة التقشف والحرمان. وقد تبلور هذا الاتجاه الفلسفى الأخلاقى بعد موت أرسطو وتغير الظروف الاجتماعية والسياسية حيث انصرف التفكير فى الوجود إلى البحث فى السلوك الأخلاقى للإنسان.

هذا، وقد ارتبطت المدرسة الرواقية بالفيلسوف زينون (٣٢٦-٢٦٤ق.م) الذى اقترنت الفلسفة عنده بالفضيلة واستعمال العقل من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية. وتعد الفلسفة عند الرواقيين مدخلا أساسيا للدخول إلى المنطق والأخلاق والطبيعة. وقد كان المنطق الرواقى مختلفا عن المنطق الأرسطى الصورى، وقد أثر منطقهم على الكثير من الفلاسفة والعلماء.

٨- المدرسة الأبيقورية

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م)، وتتميز فلسفته بصبغة أخلاقية عملية، وترتبط هذه الفلسفة باللذة والسعادة الحسية. وتسعى الفلسفة فى منظور هذه المدرسة إلى الحصول على السعادة باستعمال العقل التى هى غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة. أى إن المنطق هو الذى يسلم الإنسان إلى اليقين الذى به يطمئن العقل والذى بدوره يؤدى إلى تحقيق السعادة. ويهدف علم الطبيعة إلى تحرير الإنسان من مخاوفه وأحاسيسه التى تثير فيه الرعب، ويعنى هذا أن الفلسفة لابد أن تحرر الإنسان من مخاوفه وقلقه والرعب الذى يعيشه فى الطبيعة بسبب الظواهر الجوية والموت وغير ذلك.

٩-مدرسة إسكندرية

انتقلت الفلسفة إلى مدينة الإسكندرية التى بناها الإسكندر المقدونى إبان العصر الهيلينى، وكانت مشهورة بمكتبتها العامرة التى تعج بالكتب النفيسة فى مختلف العلوم

والفنون والآداب. ومن أشهر علماء هذه المدرسة أقليديس وأرخميديس واللغوى الفيلولوجى إيراتوستن. وقد انتعشت هذه المدرسة فى القرون الميلادية الأولى وامتزجت بالحضارة الشرقية مع امتداد الفكر الدينى والوثنى وانتشار الأفكار الأسطورية والخرافية والنزعات الصوفية.

ومن مميزات هذه المدرسة التوفيق بين آراء أفلوطين المثالية وأرسطو المادية، والتشبع بالمعتقدات الدينية المسيحية واليهودية والأفكار الوثنية من زرادشتية ومانوية وبوذية، والفصل بين العلم والفلسفة بعد ظهور فكرة التخصص المعرفى.، والاهتمام بالتصوف والتجليات العرفانية والغنوصية والانشغال بالسحر والتنجيم والغيبيات والإيمان بالخوارق.

وقد تشبعت الفلسفة الأفلوطينية بهذا المزيج الفكرى الذى يتجسد فى المعتقدات الدينية والمنازع الصوفية وآراء الوثنية، فنتج عنها فلسفة غريبة امتزجت بالطابع الروحانى الشرقى، وذلك من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة. بيد أن الذين كانوا يمارسون عملية التوفيق كانوا يعتقدون أنهم يوفقون بين أرسطو وأفلوطين، ولكنهم كانوا فى الحقيقة يوفقون بين أفلوطين وأفلوطين؛ مما أعطى هجينا فكريا يعرف بالأفلوطينية الجديدة. ومن أشهر فلاسفة المدرسة الإسكندرية نستحضر كلا من فيلون وأفلوطين اللذين كانت تغلب عليهما النزعة الدينية والتصور المثالى فى عملية التوفيق. وتتميز فلسفة أفلوطين بكونها عبارة عنس مزيج رائع فيه قوة وأصالة بين آراء أفلوطين والرواقيين وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقى والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك.

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية، فهى فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلوطينية ووحدة الوجود الرواقية، وكلها عناصر يقوى بعضها بعضا ويشد بعضها بأزر بعض، حتى لتخال وأنت تقراها كأنك أمام شخص لا خبرة له بالعالم الموضوعى أو يكاد. فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهى إلى الله دون أن تمر بالعالم المحسوس؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هى كل شىء عندهم.

■■■

خصائص
الفكـر اليونانـــى



١ ـ إن الحضـارة اليونانيـة والفكر اليونانى على الأدق يخـتلف اخـتلافاً كبـيراً أى فى النوع، عن كل التفكير " الشرقى " فى الحضارات السابقة على اليونان.

٢ ـ أن العقل الإنسانى بمعناه " المطلق " فى زعمهم اكتشف نفسه على هذا الشعب من التجار والملاحين متحررا من كل القيود " المعجزة " أى الشىء الخارق للعادة أو المألوف.

بعض خصائص الفكر اليونانى:

بعض خصائص حضارة ما فى صيغة بسيطة أو أمر يكاد يكون مستحيلا، لأن الحياة الإنسانية المعقدة تتعدى دائما كل التبسيطات، التى قد تصدق فى ميدان، ولا تصدق على آخر، ولكن هذه التبسيطات إذا كان هدفها التقريب وليس الحكم الجازم، ولا نزعم أننا نملك حاليا هذه الصياغة السحرية خصائص الحضارة اليونانية ولهذا فإننا سنعرض لبعض الآراء فى هذا الموضوع ومن أهم الآراء رأى اشبنجلر المؤرخ الألمانى وفيلسوف الحضارة، وملخص رأى اشبنجلر أن " الروح " اليونانية كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة وليس بالماضى أو المستقبل، ومن هنا تسود عندها فكرة السكون، والنتيجة هى النفور من فكرة " اللامتناهى " وإيثار فكرة " المتناهى " من جهة أخرى تمتاز " الروح " اليونانية بخاصة " الانسجام " وهى عند اشبنجلر الخاصة الرئيسية لها والتى تعبر عنها فكرة "الأبولونية " نسبة إلى الإله أبو للون، وكل هذه الأفكار والخصائص تجد مظاهر لها فى شتى جوانب الحضارة من سياسة ودين وفن وفلسفة.

وهناك رأى آخر خرج به، " نيتشه " وكان له أكبر الأثر فى توجيه الدراسات اليونانية فى مجال الحضارة وجهة جديدة، وهذا الرأى يؤكد على ثنائية جوهرية كانت تتنازع " روح " الحضارة اليونانية فتميل طورا، فى هذا الجانب أو ذاك ومع هذا الشخص أو ذاك، وإلى اتجاه أو إلى آخر، هذان الاتجاهان سماهما " نيتشه " باسمى إلهين رئيسيين من الآله اليونانية وهما: أبوللون وديونيسوس. أبوللون يمثل القوى العقلية، والوضوح والانسجام والحلم أما ديونيسوس، أبوللون يمثل القوى العقلية، والوضوح والانسجام والحلم، أما ديونيسوس فيمثل الغرائز والاحساس والاختلاط والنشوة حتى الثمل التى كانت تميز الاحتفالات بأعياد هذا الإله. كان هدف نيتشه هو تحطيم الصورة التقليدية " الكلاسيكية " للحضارة اليونانية التى لا يسودها إلا العقل ولا تعرف إلا الإتزان والهدوء، وأراد أن يبين أن هناك وراء هذا المظهر عالما من الألم والمعاناة والحزن الذى كان يكبحه اليونان بمعونه تصورهم الواضح " العقلى " لآلهة الأولمب، وهو نتيجة للروح الأبولونية.

هذه الآراء، التى خرج بها كتاب من أول كتب " نيتشه " وهو ميلاد التراجيديا " بدأت اتجاهًا جديدا يفحص عن العناصر اللاعقلية التى شاركت فى تشكيل " الروح اليونانية " ولم تكتب لهذا الاتجاهة سيادة فى ميدان البحوث إلا منذ عقود قريبة. ساعد على تقوية هذا الاتجاه ظهور نظرة جديدة فى " علم الإنسان "الانثروبولوجيا " أخذت تتجرأ شيئا فشيئا وتقارن بعض مظاهر الديانة اليونانية على الخصوص بمظاهر دينية عند القبائل التى سماها الغرب المسيطر " بالبدائية " والنتيجة الآن هى أنه أصبح ينظر إلى الحضارة اليونانية على أنها حضارة من بين حضارات، وأن بداياتها كانت ككل بدايات الحضارات القديمة،.مشوبة بألوان من الفكر والسلوك " اللاعقلى " التى استمرت تعيش فى أغوار النفس اليونانية، وإن كانت تكبحها دائما " أوامر " الروح الأبولونية.

والذى نؤكد عليه نحن فيما يخص مميزات الفكر اليونانى، الخاضع بالتالى للعقل، هو المميزات التالية: الوضوح، النظام الاعتدال، إلى جانب فكرتى: المتناهى والسكون.

تقابل القضايا:

التقابل يكن بين قضيتين لا تصدقان معا على واحد فى آن واحد يكون بينهما خلاف من ناحية الكبر أو الكيف معاً مع أشتراكهما فى الموضوع والمحمول.

ويقول رلتون، إن التقابل يعنى علاقة قائمة بين أى قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول ولكنهما يختلفان كما أو كيفا معاً بالرغم من اشارتهما إلى نفس الأشياء ونفس الوقت ونفس الظروف ويقول كينز " إننا على القضيتين أنهما متقابلتان حينما يحتفظان بنفس الموضوع، والمحمول، ويختلفان فى الكم أو الكيف أو فيهما معاً.

والأنواع الأربعة من القضايا الكلية الموجبة والكلية السالبة، والجزئية الموجبة و . رنيه السالبة، تتقابل على أربعة أنواع هى:

١- التناقض: contradiction

هو يقوم لا يمكن أن يصدقا معاً ولا يكذبا معا إذا صدقت أحدهما كذبت الآخرى العكس من ثم فإننا قد يكون بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو بين الكلية السالبة والجزئية الموجبة أى أنه يقوم بين قضيتين مختلفتين كما وكيفا ومن هنا فهو أكمل أنواع التقابل.

٢- التضاد contrariety

وهو يقوم بين قضيتين كليتين مختلفتين فى الكيف أى يقوم بين الكلية الموجبة والكلية السابقة وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً ولكن من يكذبان معاً.

٣- التداخل SUBATTER NATION

وهو يكون بين الكلية الموجبة والجزئية الموجية وبين الكلية السالبة والجزئية السالبة، أى يكون بين قضيتين مختلفتين كما والحكم فى القضيتين المتداخلتين هو أنه إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية المتداخلة معها وليس العكس إذا كذبت الجزئية كذبت فإن صدق

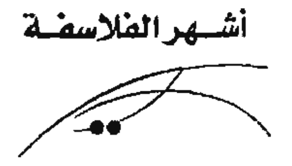
أن جميع طلبة السنة الأولى أذكياء " صدق إن بعض طلبة السنة الأولى أذكياء " أما إذا صدقت الجزئية المتداخلة مع الكلية فلا نستنج شيئا عن صدق أو كذب الكلية ولكن إذا كذبت القضية الجزئية كان الأولى أن تكذب الفضيلة الكلية.

٤- الدخول تحت التضاد Sub.contranity

القضيتان الداخلتان تحت التضاد لا يكذبان معاً ولكنهما قد يصدقان معاً أى أن الحكم يكذب أحدهما سيلزم صدق الأخرى ولكن الحكم يصدق أحدهما لا يستلزم صدق أو كذب الأخرى والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

■ ■ ■

أشــهر الفلاسفـة



طاليس

لا تأتى أهمية طاليس فى الأفكار التى أتى بها فهى أفكار ساذجة جداً، وإنما أهميته فى طريقة التفكير ذاتها فهى التى أخرجته من زمرة الحكماء والكهان وجعلته أول الفلاسفة.

وهى طريقة استخدام العقل المجرد فى بحث أصل الكون دون اللجوء إلى الصور والمجازات التى تتعلق بقوى ماورائية.

أعتقد طاليس أن الماء هو أصل الكون وأن الأرض قرص يطفو على مياه لا نهاية لها.

فالماء هو أصل كل شىء وهو الجوهر الذى تتشكل منه الأشياء بحسب المقدار من الزيادة أو النقصان الذى تحتوى عليه هذه الأشياء من الماء.

طاف بالشرق وتعرف على علوم البابليين فى التنجيم وجاء مصر ودل الكهنة على طريقة لقياس ارتفاع الهرم عن طريق قياس ظله فى وقت من النهار يكون فيه طول الظل مساويا لارتفاع الشىء وتنبأ بالكسوف الكلى للشمس الذى حدث فى عام ٥٨٥.

أنكسيماندر

يقال إن أنكسيماندر كان تلميذا لطاليس فى مالطيا. رفض أنكسيماندر أن يكون الماء هو أصل الكون لأن هذا العنصر مهما بلغت درجة مرونته هو له خصائص محددة تجعله يتجمد بالبرودة ويتبخر بالحرارة. طرح أنكسيماندر وجود عوالم متعددة جميعها أصلها

مادة واحدة غير محددة كيفا أى نوعيا، وكما أى لا نهائية، أى أنها مادة بلا شكل ولا نهاية لها أى بلا حدود.

وهو طرح ساذج من وجهين: استحالة وجودة مادة بهذه المواصفات، بلا شكل أو قوام، أى مادة بلا مادة.

٢. كيف ينشأ الاختلاف بين أنواع المادة الموجودة الآن من نوع واحد بلا واحد بلا أى تناقضات داخله؟

أغرب ما طرحه هذا الفيلسوف المفاجأة الآتية: فهو يرى أن الأرض كانت سائلة وأخذت تتجمد شيئا فشيئا وفى نفس الوقت انصبت عليها حرارة لافحة بخرت سائل الأرض وكونت بذلك الهواء ومن التقاء الحرارة بالبرودة نشأت الكائنات الحية التى كانت فى البدأ كلها بحرية ثم مع انحسار المحيط بدأت هذه الكائنات تتواءم مع البيئة وتطورت زعانفها إلى أرجل وأيدى وتطورت حتى ظهر الإنسان.

فرغم هذا الطرح البدائى لنظرية التطور ورغم أنه لم يثبته بالاستقراء وجمع الأدلة، كما فعل خلفه الإنجليزى بعد ٢٥ قرنا إلا أنه يكفيه السبق والجرأة على هكذا طرح وسط عالم بأكمله أسطورى التفكير.

أناكسيمينس

حاول أناكسيمينس أن يتلافى عدم شمول الماء وتغلغله فى كافة أنحاء الكون مثلما طرح طاليس، كما أنه حاول أن يتلافى عدم وجود مادة بلا صفات مثلما طرح أنكسيماندر فطرح الهواء كأصل للعالم فهو شامل متغلغل فى الوجود كله وهو له قوام وصفات تتأثر بحسب حالة التخلخل أو التكاثف، فإذا أمعن فى التخلخل انقلب نارا، وإذا تكاثف تحول إلى بخار والبخار يتساقط مطرا ويتحول المطر إلى تراب وصخور.

فالتخلخل والتكاثف هو المبدأ الذى طرحه أناكسيمينس لتفسير التنوع والاختلاف وصدورهما عن الواحد.

فيثاغورس

شخصية غامضة، وما وصلنا عنه أكثره خيالى وملىء بالإسقاطات الأسطورية وكأننا أمام نبى أو أحد القديسين!

ولد فى ساموس وطاف بالشرق واستقر بجنوب إيطاليا وهناك أنشأ جماعته المعروفة باسم الفيثاغوريين والتى هى أقرب إلى جماعة دينية فقد كانوا يرتدون الملابس البيضاء ويمتنعون عن تناول اللحوم ويؤمنون بتناسخ الأرواح الذى أخذوه من الهند، ربما عبر فارس، وكذلك آخذوا منهم فكرة العود الأبدى " السنة الكبرى " أى أن كل شىء يعود كما هو بعد أن يتم الوجود دورته وينهار كل شىء... وهكذا إلى الأبد.

وفيثاغورس هو الذى أعطى للفلسفة اسمها، إذا رفض أن يوصف بالحكيم قائلا: " الحكمة تقتصر على الآلهة فقط، ما أنا إلا محب للحكمة ـ فيلسوف ".

ونتيجة دعوتهم للفضيلة وممارسة الزهد فقد لاقوا رواجا شعبيا فى إقليم كروتونا مما جعلهم يصطدمون بالسلطة فيقوم رجالها بإشعال النيران فى مقر الجمعية والفيثاغوريين بالداخل، ولكن يقال أن فيثاغورس لم يكن حاضرا اجتماع الحريق هذا.

أهتم الفيثاغوريين بالهندسة ويقال إن أغلب إسهامات إقليدس مأخوذة من فيثاغورس.كذلك اهتموا بالموسيقى فقد راوا ان الكون " عدد ورقم ".

أما إسهامهم الرئيسى فى الفلسفة فهو فكرة: الكون مكون من أعداد، أى أنهم جعلوا العدد هو أصل الكون.

بذلك تكون فكرة الأصل بالفيثاغوريين قد قطعت شوطا لا بأس به نحو التفكير المجرد بتخلصها التام من الإسقاطات المادية لفلاسفة يونيا الطبيعانيين.

فقد رأى الفيثاغوريين أن صور الأشياء المادية التى تستقبلها حواسنا عارضة أى ليست هى جوهر الأشياء لأننا يمكننا تخيلها بدون انطباعات الحواس هذه. فمثلا يمكننا تخيل برتقالة فى كون آخر بلا طعم ولا لون ولا رائحة ولكن لا يمكننا أبدا أن نتصورها

بدون عددها فهى دائما واحدة، وجميع الأشياء تخضع لفكرة العدد هذه فالمسافة والزمن والمساحة كلها تقسم لوحدات قياس أساسها العدد.

ولكنهم شطحوا بفكرتهم بعيدا لدرجة التقديس والخرافات.

ويقدسون رقم عشرة لأنه مجموع الأربعة أرقام الأولى ١+٢+٣+٤

ويكتبونه على شكل هرم منقوط.

ومن آرائهم القيمة والمدهشة فى الفلك قولهم بكروية الأرض ولكن لم يصلنا السبب الذى من أجله تبنوا هذا الرأى كذلك قالوا بعدم مركزيتها بل قالوا بمركزية النار التى تدور حولها الأرض والشمس معا، ولكن هذا الرأى تم تعديله من أحد الفيثاغوريين المتأخرين فى القرن الثالث الميلادى وهو أريستارخوس فقد تخلى عن مركزية النار الغامضة هذه وجعل المركزية للشمس وهو الرأى الذى سيتبناه فيما بعد كوبرنيكوس بعد أن يطلع على رأى أريستارخوس فى شيشرون.

هيراقليطس

ولد فى أفسوس لأسرة أرستقراطية من النبلاء وقد تدرج فى المناصب حتى وصل أعلاها ولكنه ترك أى جاه منصرفا إلى التأمل الزاهد. وربما كانت أصوله ونشأته هما السبب وراء كبريائه الشديدة وتعاليه واحتقارد للعامة. ليس العامة فقط، بل مثقفى عصره كذلك، كان ينظر لهم كنظرته إلى حيوانات لا تفهم وكان يرى أن فردا واحدا يهتم بالكليات أفضل من عشرة آلاف يعيشون " كما الحمير تفضل القش على الذهب ".

لذلك فقد هاجم الديمقراطية التى كانت سائدة آنذاك فى أفسوس هجوما عنيفا فكيف تختار هذه القطعان من الغنم ما يحكمها وهى لا تعرف الفرق ما بين الصواب والخطأ كما لا تعرف أن تفرق بين الليل والنهار؟!

لُقب هيراقليطس بالفليسوف الغامض وأحيانا المظلم وذلك لصعوبة فهمه وأسلوبه الغامض شديد التعقيد وهو نفسه قد قال عن فكره: " إننى لا أخفى الفكر ولا أوضحه أنا أشير إليه ".

كتب هيراقليطس رسالة نثرية كانت معروفة فى عهد سقراط، ولكن لم يصل لنا منها سوى مائة وثلاثين شذرة.

حينما سُئل سقراط عن رأيه فى رسالة هراقليطس قال إن ما فهمه منها ذو قيمة عالية وينبغى قياس قيمة ما لم يفهمه على ما فهمه. الفكرة المركزية عند هيراقليطس هى فكرة الصيرورة، الأشياء فى تغير مستمر " إنك لا تنزل النهر الواحد مرتين " وذلك لأن مياهه تتجدد باستمرار لا شىء ثابت ولو للحظة واحدة وإنما التغير يطال كل شىء حتى نحن موجودن وغير موجودين من حيث إن الفناء يدب فينا فى كل لحظة ،لا يعتقد هيراقليطس بأى ثبات ولو حتى نسبى للأشياء فليس الجبل مثلا ثابتا لفترة معينة ثم يزول، لا وإنما هو يتغير كل لحظة من حيث إن مادته متغيرة وليس الثبات الخارجة لصورته سوى وهم من صنع الحواس فكيف توجد الأشياء إذن إن كانت متغيرة لحظيا؟

يجيب هيراقليطس أنها موجودة وغير موجودة فى آن وهذا التوتر بين النقيضين هو جوهر الصيرورة.

والوجود بأكمله خاضع للجدل بين النقائض، فالنقيض لا يصارع نقيضه إلا من أجل أن يمنحه هبة الوجود. فلولا الظلام ما وجد النور ولولا الحار ماوجد البارد ....إلخ

وقد قال هيراقليطس بالعود الأبدى مثل الفيثاغوريين.

فهو يرى أن الصيرورة أزلية أبدية بلا بداية ولا نهاية وإنما الوجود يخضع لدورات نارية أبدية، أى أن هذا العالم سينهار تماما متحولا إلى كتلة نارية تنطفئ وينبثق من داخلها العالم مرة أخرى ليعود وينهار من جديد .وهكذا إلى الأبد.

إكسينوفان

ولد إكسينوفان فى قولوفون من أعمال يونيا بالقرب من أفسوس ومثل أغلب الفلاسفة الذين سبقوه طاف بالشرق، ثم أستقر بإيليا، وهو أول فيلسوف يهاجم الخرافات الدينية والأسطورية هجوما شديدا، فيقول مثلا: " الناس هم الذين صنعوا الألهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم، فالأثيوبيون يقولون عن آلهتهم إنهم

سود فطس الأنوف، والتراقيون يقولون إنهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيران والخيل والأسود لصورت آلهتها على صورتها أيضا ".

بل إن سخريته تعدت العامة لتصل لخرافات الفلاسفة أيضا فها هو يسخر من فكرة التناسخ التى أتى بها فيثاغورس من الهند قائلا عن فيثاغورس: " أنه مر ذات يوم برجل يضرب كلبا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا إنها نفس صديق لى عرفته من صورته ".

والإله عند إكسينوفان هو واحد وهو ليس إلها مشخصا منفصلا عن الكون ويديره كما يدير ملك مملكة وإنما هو والكون واحد، هو مذهب أقرب إلى وحدة الوجود أو الحلولية.

كان إكسينوفان متمما للفيثاغوريين فى اعتبار الكون واحدا ولكنه لم يكتف بالواحد العددى الحسابى وإنما أعطى لها بعدا صوفيا بإدماجه للكون مع الإله دونما انفصال.

بارمينيدس

ولد فى إيليا وكان تلميذا لإكسينوفان ويعد حلقة مهمة فى الوصول إلى الفلسفة المثالية فى شكلها الراقى عند أفلوطين فيما بعد، فهو تتمفصل عنده التأثيرات المادية من الفلاسفة الطبيعانيين، وإرهاصات المثالية الناضجة.

غاية فلسفة بارمينيدس هى الوصول إلى الثابت الذى لا يتغير ولا يزول فى قلب هذه التحولات التى لا تتوقف عن الجريان، فهو عندما ينظر للأشياء يدرك منها صفاتها وهذه الصفات متغيرة زائلة، إلا شيئا واحدا هو الوجود، الكينونة Being.

فالوجود باق أبدا لا يتغير ولا يتبدل، ويستحيل ألا يكون موجودا، وما كل التغيرات التى نراها إلا وهم من صنع الحواس فهى لا تدخل فى تصنيف " الوجود " أو الكينونة.

وإنما صفات وأعراض زائلة.

والوجود ليس حادثا وليس قديما فهو بلا ماض ولا مستقبل فهو فوق أى تغيرات مثل تغيرات الزمان أو الصيرورة.

هذا التجريد العالى - اعتبار كل تبديات المادة زائلة - هو ما يقرب بارمينيدس من المثاليين اللاحقين. ولكن ما يبعده عنهم هو قوله أن هذا الوجود لابد أن يأخذ مكانا، أى الكون، وأن هذا المكان كروى الشكل !

وهذه الفكرة الأخيرة هى بقايا تأثيرات المدرسة الطبيعانية على فكر بارمينيدس.

زينـون

ولد فى إيليا وتابع على التأسيس الذى وضعه بارمينيدس فهو لم يضف جديدا بشكل عام وإنما كل جهوده كانت شرح وإثبات لثبات الوجود عن طريق نفى الحركة ونفى الكثرة.

بطلان التعدد

إن كان الكون ليس واحد وإنما وحدات كثيرة متراكمة أستوجب هذا أن يكون لامتناهيا فى الصغر ولا متناهيا فى الكبر معا، لامتناهيا فى الصغر لأنه مؤلف من واحدات وكل وحدة لابد أن تبلغ اللانهاية كى لايكون لها حجم فلوكان لها حجم سقطت عنها صفة الوحدة وتحولت هى لمجموع وحدات.

ومن ناحية أخرى فإن افتراض وجود وحدة لا حجم لها يلزمنا أن نقبل أن الكون نفسه لا حجم له لأنه هو مجموع هذه الواحدات.

كذلك يكون الكون لامتناهيا فى الكبر لأن له حجما لاشك فيه وكل حجم قابل للانقسام لجزيئات لا نهاية لعددها، ومهما بلغ حجمها من الصغر فمند ضربها فى عدد لانهائى لكانت النتيجة كونا ممتدا إلى مالانهاية.

إذن التعدد، أو الكثرة يفضى بنا إلى نتيجتين متناقضتين.

بطلان الحركة

١- إذا أطلقنا سهمًا على أحد الأهداف من مسافة ما ولتكن «س» مثلا فكى يصل السهم لهدفه لابد أن يقطع «س» وكى يقطع «س» لابد أن يقطع منتصفها أولا ولتكن

«ص» ولكى يقطع «ص» لابد أن يمر بـ «ع» التى هى منتصف «ص» أو نقطة فى الطريق إليها وكى يقطع «ع» لابد أن يقطع جميع النقاط التى تؤدى إليها وهكذا إلى مالانهاية

٢- إذا انطلقت سلحفاة فى سباق مع رجل قبله بمسافة صغيرة، فكى يصل الرجل إلى السلحفاة لابد أن يجتاز المسافة التى قطعتها السلحفاة قبل أن يصل إليها وعندما يقطع هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت مسافة أصغر وإلى ما يقطعها الرجل تكون السلحفاة قد قطعت مسافة أصغر.. وهكذا إلى الأبد.

٣. إذا تحرك سهم صوب هدف ما فلابد أن يكون ساكنا عند نقطة ما فى لحظة زمنية معينة وذلك لاستحالة تواجده فى مكانين فى وقت واحد ولكن إذا كان السهم ساكنا فى كل جزء زمنى فى مكان محدد لزم أن يكون ساكنا فى مجموع هذه الأجزاء لأن استمرار السكون ينتج سكونا لا حركة.

أنبادوقليس

يتشابه مع فيثاغورس فى غموض شخصيته وكثرة الإسقاطات الأسطورية عليه، وأيضا فى قوله بالتناسخ وأنه يتذكر حيواته السابقة! وقوله بالعود الأبدى وبالتطهير من خلال الزهد.

ولد فى صقلية وجاب إيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى المورة ويقال إنه قذف بنفسه فى جوف بركان أتنا ليمتزج بعناصر الطبيعة.

جاءت فلسفة أنبادوقليس كمحاولة توفيقية بين نقيضين كبيرين

فبارمينيدس قد قال من ناحية أن الوجود واحد لايتغير ولايتبدل وهو يدرك بالعقل أما التغيرات فهى ناتجة عن خداع الحواس وهى زائلة، مصيرها إلى العدم.

ومن ناحية أخرى فإن هيراقليطس قد قال بالصيرورة الدائمة وأنه لا شىء ثابت أبدا ولو للحظة واحدة وما التغيرات التى نراها إلا وهما من صنع الحواس.

فجاء أنبادوقليس للتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين.

فهو مع الثبات من حيث إن هناك ذرات عناصر ثابتة لا تتغير يتألف منها جميع الأشياء. وهو مع التغير من حيث إن الأشياء التى تكونها نسب تجمع هذه العناصر زائلة، أى أن جهاز الكمبيوتر هذا صورته زائلة وأما الذرات التى يتكون منها عناصره الأولى فثابتة وخالدة أبدا.

كذلك حاول أنبادوقليس التوفيق بين رأيين متناقضين آخرين:

فالطبيعانيون الأولون قالوا بأن أصل الكون عنصر كالماء أو الهواء، يتحول إلى عناصر أخرى كالحديد والنحاس..إلخ.

بينما قال بارميندس إن أصل الكون واحد لايتغير.

فقال أنبادوقليس أن هناك أربعة أصول لا تتغير وهى النار والهواء والتراب والماء، وبقية الأشياء متغيرة وزائلة لأنها مركبة من هذه العناصر بحسب نسب وجود كل عنصر من هذه العناصر الأربعة فى أى شىء.

ويرى أن هذه العناصر كانت متآلفة معا فى بداية الكون متناغمة بفضل قوة " الحب " وأنها تتنافر عن بعضها البعض وينفصل كل عنصر لوحده بفعل قوة " البغض ".

والوجود خاضع للأبد لدورات من سيادة إحدى هاتين القوتين وتغلبها على الأخرى، ونحن الآن فى دور "البغض".

ديمقريطس

ولد فى تراقيا وطاف بالشرق، زار مصر وبابل ويقال إنه تتلمذ على ليسبوس الذى لايحفظ لنا تاريخ الفلسفة من حياته أو أقواله أى شىء فقط نعرف أنه أنشأ مع ديمقريطس المذهب الذرى، أو مذهب الجوهر الفرد، وخلاصته: هى أننا لو قسمنا المادة إلى وحدات وأوغلنا فى التقسيم لانتهينا إلى وحدات أولية غير قابلة للانقسام هى الذرات أو الجواهر المفردة وهى لانهائية العدد، كما أنها عنصر واحد متجانس، وهى دقيقة غير متعذر إدراكها بالحواس، كما أنها بلا صفات ولا خصائص، إلا أنها تختلف من

حيث الحجوم والأشكال، وجود الذرات يقضتى أن يكون كل ذرة لها سطح يفصلها عن الأخرى ووجود السطوح يقتضى وجود فراغ فيما بينها وهذا يؤدى إلى تصور "الوجود".

و"الفراغ" أو الملاء والخلاء فلابد من وجود الفراغ لتصور الحركة فلولا وجوده لكانت الذرات منضغطة مندمجة معا فى كل متصل وأنعدمت الحركة حينئذ. وهذه الذرات المتحركة تلتف معا وتتجمع حول نواة مكونة عالما مثل عالمنا هذا وليس هو العالم الوحيد بل هو أحد العوالم الممكنة، ثم تنحل الرابطة وتتفرق الذرات فى النهاية لتعود وتتجمع فى عالم آخر وهكذا إلى الأبد دون خطة مسبقة ولا هدف عام وإنما عشوائية تامة، وهذا يعد أول ظهور للإلحاد فى تاريخ الفلسفة.

أناكسغوراس

ولد فى كلازومينى بأسيا الصغرى لأسرة ثرية، ولكنه ترك وطنه وذهب إلى أثينا ليصبح أول فيلسوف يدخل هذه المدينة التى ستصبح موطنا للفلسفة فيما بعد ولكن سرعان ما ستحاك ضده المؤمرات السياسية نتيجة لصداقته للسياسى اللامع بركليس، فيتم تقديم أناكسغوراس للقضاء بتهمة الإلحاد لأنه ولكنه يهرب من أثينا بمساعدة صديقه بركليس ويتحاشى المأساة اللاحقة التى سيقع فيها سقراط.

رفض أناكسغوراس الصيرورة المطلقة التى قال بها هيراقليطس فهو يرفض أن الأشياء تزول وإنما المادة عنده لاتنشأ ولا تفنى، كذلك رفض رأى ديمقرطس من أن المادة يمكن تقسيها إلى وحدات لا تقبل التقسيم، وإنما يمكن تقسيمها إلى مالانهاية.

وكذلك رفض الرأى القائل بعنصر واحد هو أصل الكون كالماء عند طاليس أو العناصر الأربعة عند أنبادوقليس.

وإنما الأصل هو عدد لانهائى من العناصر وهى الموجودة فعلا ولكنها فى البدء كانت مختلطة فى كتلة واحدة متجانسة ممتدة إلى مالانهاية وعندما بدأت حركة المادة (بفضل عقل حكيم وخطة مسبقة !) اتجه كل شبيه نحو من يشبهه فذرات الماء اتجهت نحو بعضها البعض وذرات الحديد والتراب... إلخ.

وهذا الانجذاب الذى تفعله الذرات نحو أشباهها غايته الكمال أى أن يصبح كل عنصر نقيًا تماما من أى اختلاط بالعناصر الأخرى وهى غاية مستحيلة التحقق.

كان أناكسغوراس هو الختام لطريقة التفكير فى الأصل بالمادة أو بالطبيعة وكذلك يعد هو البداية الحقيقية لإدخال " العقل " ذلك المفهوم المثالى المجرد، فى تفسير أصل الكون، ولكن ذلك المفهوم عنده ليس مجردا كاملا فقد أعطى العقل صفات لاتنطبق إلا على المادة: " كبير"، " دقيق ونقى " لا تدخله العناصر الأخرى ".

وطبعا هذا الكلام لاينطبق على عقل مجرد أبدا.

بعد أن ظهرت أولى إرهاصات العقل المجرد فى نظرية تفسير أصل الكون وذلك فى فلسفة أناكسغوراس، كان لابد أن يؤدى هذا إلى التفكير فى العقل نفسه ومن ثم فى الإنسان، وكانت هذه مهمة السفسطائيين وعبارتهم الشهيرة التى أطلقها بروتاغوراس تدل على ذلك بقوة " الإنسان مقياس كل شىء ".

ويرى بعض مؤرخى الفلسفة أن أفكار السفسطائيين كانت نتيجة حتمية للحراك الاجتماعى السياسى الذى شهدته بلاد اليونان فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فبعد انتصار الديمقراطية، وتراجع نفوذ الأرستقراطيين، لم تعد المعرفة متعالية فى أبراج عاجية من الأفكار المثالية التى تحلق فوق التفاصيل الإنسانية التى تهم حياة الناس داخل السياق الاجتماعى فى لحظة تاريخية معينة.

لم ينشئ السفسطائيون جماعة كالفيثاغوريين ولم يستقروا فى مكان واحد كالإيليين، وإنما كانوا يرحلون من مدينة إلى أخرى متخذين من التدريس مهنة، وهذه السابقة الأولى فى تاريخ الفلسفة التى تجعل منها مهنة ومصدر دخل، وهو ما سيؤخذ عليهم أخلاقيا ويجعل بعض الفلاسفة اللاحقين ينظرون إليهم بازدراء.

أشهر السفسطائيين هم اثنان: بروتاغوراس، وجورجياس، وقد كانا يُعلّمان البلاغة، والخطابة وعلم السياسة لأبناء الأسر الثرية الراغبين فى شغل مناصب سياسية كبيرة، فنظرا لأن الإنسان هو مقياس كل شىء، أى لا وجود لحقائق بمعزل عن نظرة الإنسان، فيمكن لأى إنسان أن يدافع عن الفكرة ونقيضها فى آن فقط عبر إتقانه للجدل والبلاغة

(من هنا جائت الكلمة سفسطة) أى كيفية الدفاع عن الفكرة سواء كانت صحيحة أم باطلة (فى غياب الحقائق المطلقة تزول هذه الثنائية).

حتى أنه يروى عن جورجياس أنه قال ذات مرة " ليس ضروريا أن تعرف شيئا عن الموضوع لتدلى بإجابة "

وُلد بروتاغوراس فى أبديرا من أعمال تراقيا سنة ٤٨٠ ق.م وبعد ترحاله فى مختلف بلاد اليونان وآسيا الصغرى أقام فى أثينا وقام بكتابة رسالة عن الألهة استهلها بهذه الفقرة: " أما عن الألهة فلا أستطيع أن أؤكد وجودهم من عدمه ولا أتخيل هيئتهم، فهناك كثير من العقبات فى سبيل معرفة ذلك، منها غموض الموضوع وقصر عمر الإنسان".

وما إن ظهرت رسالته للناس حتى أُتهم بالإلحاد وحُرقت الرسالة علنا وفر بروتاغوراس هاربا ولكن غرقت سفينته فى طريقه لصقلية ومات عام ٤١٠ ق.م.

أما جورجياس فتابع إنكار الإيليين للوجود عن طريق الاستفادة من أفكار زينون بهذا الشأن، كما أنه أضاف أنه حتى ولو كان هناك شئ موجود فيستحيل معرفة حقيقته وذلك لأن المعرفة عنده تتوقف على استقبال الحواس فقط، وطبعا الحواس تختلف من شخص لآخر ولا سبيل للوصول إلى توحيد هذا الاختلاف بين الجميع والوصول إلى حقيقة الوجود، كما أنه أضاف أيضا أنه حتى ولو كان هناك وجود وحتى لو توصل الشخص إلى معرفة حقيقة هذا الوجود فلا يمكن أن يقوم بنقل هذه المعرفة إلى آخر أبدا نظرا إلى اعتماده على حواسه الخاصة.

فى رأيى أن السفسطائيين كانوا ثوريين جدا مقارنة بزمنهم وأفكار وسطهم الاجتماعى ولذلك لم يعرف أحد الأبعاد الحقيقية لفلسفتهم فى ذلك الوقت وإنما نفر الجميع من هذه الشحنة الثورية القوية واعتبروها أفكارا هدامة للحقائق (١) وللنظام الاجتماعى وللفضائل على السواء.

سقراط

بدأ سقراط حياته المهنية خزّافا يحترف صناعة التماثيل مثل أبيه، وأنهاها أكبر فيلسوف ببلاد اليونان بشهادة كاهنة دلفى التى ستقول عنه إنه أحكم أهل زمانه، كان يمشى يعلّم بالأسواق والساحات العامة مثلما سيفعل " الأنبياء " عندنا فى الشرق فيما بعد ولكنه بخلاف هؤلاء الأدعياء لم يكن يدعى المعرفة، وإنما كان يدخل فى جدل مع محدثه ليظهر تناقضات الأحكام المسبقة التى يستند إليها محاوره فى الحديث.

ولأنه كان لاذعًا فى نقده ومتهكم أحيانا، ولأنه لم يكن حليفا للديموقراطية التى جلبت الرعاع إلى الحكم، وكذلك الأرستقراطية لم يكن مع عودتها للحكم بانغلاقها ورجعيتها، من أجل كل هذا فقد جلب على نفسه عداوة الجميع عدا حفنة ضئيلة من أتباعه المخلصين خصوصا الشباب حديث السن الذى تجذبه الأفكار الجديدة التى تدفع عجلة التطور المعرفى.

نجح خصومه فى اتهامه أمام القضاء بإنكار ألهة اليونان، وبإفساد عقول الشباب وبالدعوة إلى ألهة جديدة !

وعندما مثل أمام القضاة لم يستعطفهم مثلما جرت العادة وإنما نفى ما نسب إليه بكبرياء. وقد كان المعمول به فى تلك المحاكمات أنه فى حالة الإدانة أن يختار المتهمون عقوبة للمتهم وأن يختار هو عقوبة لنفسه وأن يقوم القضاة بالمفاضلة بين العقوبتين، وقد أختار متهمو سقراط أن يُحكم عليه بالإعدام، وعندما سأله القضاة أن يختار عقوبة لنفسه سخر من هيئة المحكمة بأن قال لهم إن عقوبته المستحقة هى أن يختاروه واحدا من مجلس القضاة ! وطبعا بعد هذا التهكم الصريح بهم لم يجدوا غير إقرار عقوبة الإعدام عليه تقبل سقراط الحكم بهدوء ورفض التفكير فى الهرب الذى اقترحه عليه أصدقاؤه وتلاميذه احتراما منه للقانون، وفى الموعد المحدد تناول كأس سم الشوكران وشربها بهدوء ثم تمشى قليلا داخل الغرفة بناء على نصيحة السجان حتى يسرى السم فى جسده، ثم رقد وقبل أن يلفظ آخر أنفاسه قال لكريتو - أحد تلاميذه - أنا مدين بديك لإسكيلويس يا كريتو عليك أن تسدده إليه.

إسكيلوبس هو إله الشفاء عند اليونان، فهل كان سقراط يرى الحياة مرض وقد تخلص منه لذا وجب عليه أن يقدم هذا الديك قربانا لهذا الإله؟!

وبذلك يشترك سقراط مع السفسطائيين فى شىء واحد وهو اهتمام فلسفته بالإنسان والبعد عن التفكير فى الطبيعة أو الكونيات المجردة، وقد اتخذ المقولة الشهيرة المنقوشة على معبد دلفى " اعرف نفسك بنفسك " شعارا لفلسفته حيث إن الفلسفة الجديرة بالبحث عنده هى التى تتخذ من الإنسان وعقله موضوعا لها وليس الأشجار والحجارة والنجوم كما آخذ على الفلاسفة الطبيعانيين.ولكنه من ناحية أخرى كان ضد السفسطائيين من حيث إنهم ينفون وجود أية موضوعية وذلك لنفيهم وجود أية مشتركات ما بين إنسان وآخر يستطيعان الاعتماد عليها فى التوصل إلى حكم قاطع فى أى قضية موضع خلاف، فإقرارهم بمركزية الحواس جعل من نسبيتهم مطلق آخر، لذلك كان على سقراط أن يؤسس للمعرفة المبنية على العقل حيث إنه مشترك بين جميع البشر ومن خلاله يمكن الوصول إلى ثوابت عامة تخص أى شىء دون غيره وإبعاد الصفات العارضة وهو ما يسمى بالإدراك الكلى، بعكس الإدارك الجزئى الذى تكلم عنه السفسطائيون من أنه يأتى عن طريق الحواس إلى الذهن، إذن الحقائق ثابتة طالما هناك مقياس محدد لها.

ومن هنا يمكننا الوصول إلى معنى عام للفضيلة وعمل الخير، فالإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير وهو يجهل ما هو وكل عمل صدر لا عن علم بماهية هذا الخير ليس خيرا ولا فضيلة، وليس هناك شر إلا من الجهل فلا يمكن أن يعلم الإنسان ما هو الشىء الخيّر تماما ولا يفعله، فكل إنسان بطبيعته يقصد لنفسه الخير ولا يمكن أن يريد لها الشر والضرر وهو عالم بذلك.

بكلمة واحدة يمكن تعريف الفضيلة التى ذهب إليها سقراط على أنها: المعرفة أو الحكمة.

الفلسفة اليونانية وفلسفة السائرين على دربها اريسطو وافلاطون نموذجا.

■■■

3

الفلسفة الإسلامية

متى نشأت الفلسفة الإسلامية؟ وكيف؟

إذا كانت كلمة فلسفة يونانية الأصل وكان المسلمون قد نظروا فى فلسفة اليونان، فكيف وصلت الفلسفة إلى المسلمين مع فارق المسافة والثقافة واللغة؟ وهل كان علم الحق الأول عند المسلمين مستخرجًا من الكتاب والسنة؟ أو أن هناك مؤثرات أخرى جعلت من اتجه من المسلمين يتجه صوب الفلسفة؟ الشاهد التاريخى يقول إن القرآن والسنة لم يدفعا المسلمين إلى التفلسف - إلا من باب التأمُّل الذى أمروا به - بل كانت هناك مؤثرات خارجية وفدت إلى ديار المسلمين إثر عصور الترجمة، وحاول العلماء الذين خاضوا فى هذه العلوم الجديدة الوافدة التوفيق بين رصيدهم من العلوم النقلية الشرعية وبين العلوم العقلية الفلسفية المنقولة باللغة السريانية أو العبرانية عن اللغة اليونانية. وقد أثرت حركة الترجمة الحياة العلمية عند المسلمين خاصة فى مجال العلوم الطبيعية. لكن على الرغم من ذلك فإن هناك بعض الملاحظات التى أبداها علماء المسلمين على حركة الترجمة، منها أن المترجمين لم يكونوا من أهل الاختصاص فى العلوم التى نقلوها وحدث ما كان يخشاه علماء المسلمين من التصحيف والتحريف فى اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، وكان ذلك أشد وضوحًا فيما نقلوه من الفلسفة اليونانية. إن المترجمين نقلوا - مثلاً - كتاب الربوبية لأفلوطين ونسبوه خطأً لأرسطو. وغلب على ظن كثير من متفلسفة الإسلام أن الربوبية حقيقة لأرسطو ووقعوا فى مغالطات الذين كانوا يقولون بالتوفيق بين الفلسفة والدين، والعقل والنقل. ومن ناحية أخرى، فإن بعض المترجمين كانوا قومًا أهل

دين، منهم النساطرة النصرانيون الذين كانوا ينشرون النصرانية فى كل محفل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ومنهم اليهود الذين كانوا يرون فى الإسلام مزاحمًا ومنافسًا فكريًا فأرادوا أن يستبعدوه ليخلو لهم الجو. هذا فيما يتعلق بالعلوم النظرية، أما العلوم التطبيقية، فقد برع فيها المسلمون واستفادوا أيما فائدة من الترجمات والشروح على الترجمات التى وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية. ظهرت هذه الترجمات بعد الفتوحات الإسلامية فى العصرين الأموى والعباسى ولم يكن دور العصر الأموى كبيرًا فى الترجمة إلا أن العصر العباسى كان عصر الترجمة الزاهر.

حركة الترجمة فى العصر الأموى:

لم يؤدِّ الأمويون دورًا كبيرًا فى حركة الترجمة، بل كان دورهم ثانويًا إبان الفتوحات الإسلامية لأنهم كانوا حريصين على حماية الثغور وفتح البلدان وتأمين الدولة الجديدة، ما عدا الدور الذى أدَّاه خالد بن يزيد الذى ترك الإمارة والحكم وكرّس جهده للطب وترجمة كتب الكيمياء والطب إلى العربية. وظهر فى هذا العصر الطبيب ما سرجويه، وكان ينقل من السريانية إلى العربية. ودارت فى هذا العصر مناقشات وجدال حول الإمامة والجبر والاختيار كانت إرهاصًا بظهور الفرق الإسلامية فيما بعد.

حركة الترجمة فى العصر العباسى:

بدأت الترجمة فى هذا العصر فى خلافة المنصور ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية وظهرت أسماء بعض المترجمين فى هذا العصر أمثال سرجيوس الرأس عينى أو الرسعنى الذى ترجم آثار جالينوس فى الطب والأخلاق وآثار أرسطو المنطقية إلى السريانية، وعبدالله بن المقفع الذى ترجم من الفارسية إلى العربية حكايات كليلة ودمنة، وقيل إنه ترجم بعض كتب أرسطو فى المنطق. وازدهرت حركة الترجمة فى عصر المأمون إذ إنه أسس فى بغداد مدرسة الحكمة أو بيت الحكمة سنة ٢١٧هـ، ٨٣٢م وائتمن يحيى بن ماسويه عليه، وخلف يحيى تلميذه الشهير حنين بن اسحق فى الفترة الواقعة بين سنة ١٩٤-٢٦٠هـ، ٨٠٩-٨٧٣م، وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية

إلى السريانية والعربية دون منازع، وكذلك كان ابنه إسحق بن حنين وابن أخيه حبيش بن الحسن. ومن الأسماء التى لمعت فى فن الترجمة يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادى) وعبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصى (النصف الأول من القرن التاسع)، وهو الذى كان مساعدًا للفيلسوف الكندى وقد ترجم لأرسطو، وإليه يرجع الفضل فى ترجمة كتاب الربوبية (إثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين الإسكندرى. وكذلك لمع اسم قسطا بن لوقا البعلبكى، وقد كان طبيبًا وفيلسوفًا وفيزيائيًا معروفًا ترجم شروح الإسكندر الأفروديسى ويوحنا فيلوبون على كتاب الطبيعة لأرسطو. وله شروح جزئية للكون والفساد لأرسطو، وله رسالة فى الفرق بين الروح والعقل ر١ه بحوث فى الشفاء شبيهة بعلم النفس المعاصر. وفى القرن العاشر الميلادى، ظهرت أسماء مثل أبى بشر متى القنائى (ت ٣٢٩هـ،٩٤٠م) والفيلسوف النصرانى يحيى بن عدى صاحب تهذيب الأخلاق (ت ٣٦٤هـ، ٩٧٤م) وتلميذه أبى الخير بن الخمار (ولد ٣٢١هـ، ٩٤٢م). وقد ظهرت فى هذا العصر مدرسة الرُّهَا وكانت تضم صابئة حران الذين كانوا يدينون بالمعتقدات الكلدانية القديمة ويهتمون بالدراسات الرياضية والفلكية والروحية بالإضافة إلى الأفلوطينية الفيثاغورثية المحدثة. ومن أشهر المترجمين فى مدرسة الرها ثابت بن قرة، وقد ترجم العديد من المؤلفات الرياضية والفلكية.

عرض للفلسفة الإسلامية

بدايتها وتطورها

إن الفلسفة مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق. لكن الاستخدام الاخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التى تمت وبحثت فى إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أى ضرورة لأن يكون مرتبطا بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. فى بعض الأحيان تقدم الفلسفة

الإسلامية على أنها كل عمل فلسفى قام به فلاسفة مسلمون. نظرا لصعوبة الفصل بين جميع هذه الأعمال سنحاول ان نقدم رؤية شاملة لكل ما يمت للفلسفة بصلة والتى تمت فى ظل الحضارة الإسلامية. مفهوم الفلسفة فى الإسلام أقرب كلمة مستخدمة فى النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لكلمة فلسفة هى كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة (فلسفة) التى دخلت إلى الفكر العربى الإسلامى كتعريب لكمة Philosphy اليونانية. وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإن عندما نحاول ان نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كونى وبحث فى طبيعة الحياة، لابد أن نشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى، وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة. وأهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة. فى مراحل لاحقة دخل المتصوفة فى نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التى تذكر فى الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديد من اعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذى. بأى حال فإن لقب (فيلسوف/فلاسفة) ظل حصرا على من عمل فى الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان اهم جدل حول الفلسفة هو كتابى (تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد). بدايات الفلسفة الإسلامية إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن بديات هذه الأعمال فى الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكرى فى البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة فى القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على اطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذى أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام. علم الكلام كان يستند أساسا إلى النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجى يواجه به من يحاول الطعن فى حقائق الإسلام، فى حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمون الذين تبنوا الفلسفة

اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطى أو التصور الأفلوطينى الذى كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام. ومن خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التى كانت موجودة أساسا فى التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامى لله والمفهوم الفلسفى اليونانى للمبدأ الأول أو العقل الأول. تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التى لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسة المسائل التى ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخى كان معرفة الله وإثبات الخالق. بلغ هذا التيار الفلسفى منعطفا بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة. أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندى الذى يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثم كان الفارابى الذى تبنى الكثير من الفكر الأرسطى من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية. أسس الفارابى مدرسة فكرية كان من اهم اعلامها: الأميرى والسجستانى والتوحيدى. كان الغزالى أول من أقام صلحا بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليونانى يمكن ان تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالى فى شرح المنطق واستخدمه فى علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين فى كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقا ابن رشد فى كتاب تهافت التهافت. فى إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوى يرفض الخوض فى مسائل البحث فى الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد فى نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذى يعرف "بأهل الحديث" والذى ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامى والاجتهاد كان دوما يشكك فى جدوى أساليب الحجاج الكلامية والمنطق الفلسفية. وما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التى تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماؤه الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضُلال". فى مرحلة متأخرة من الحضارة

الإسلامية، ستظهر حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها: ابن تيمية الذى يعتبر فى الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الرافضة لكل عمل فلسفى، لكن ردوده على أساليب المنطق اليونانى ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالى توضيحه) وذلك فى كتابه (الرد على المنطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافض لها، فنقده مبنى على دراسة عميقة لأساليب المنطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة من الجدير بالذكر إن الفلسفة الإسلامية لم تحصر مواضع اهتمامها بموضوع الدين أو فلسفة الدين فقط ولم يتم كتابته حصريا من قبل المسلمين، بل كانت تحوى أيضا فى طياتها فلسفة العلم والنواحى الغامضة فى الدين مرورا بمدرسة التزهد والصوفية. يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح وتحليل الفلسفة اليونانية وقد ساهم هذا التحليل والشرح بالفعل فى نشر افكار أرسطو فى الغرب ولكنها على عكس الفلسفة اليونانية التى اعتبرت أن استعمال التحليل المنطقى عملية غير مثمرة فى محاولة فهم طبيعة الخالق الأعظم اعتبر الفلاسفة المسلمون استعمال التحليل المنطقى فى محاولة فهم طبيعة الله ذروة التدين والعبادة. كان الفيلسوف المسلم على الأغلب متعمقا فى الإسلام ولم يكن غايته الرئيسية دحض فكرة الدين بل الوصول إلى قمة فهم الدين وإزالة ما اعتبروه شوائب تراكمت على المفهوم الحقيقى للإسلام ولم يكن فى قناعاتهم شك بوجد الله بل كانوا يحاولون إثبات وجوده عن طريق التحليل المنطقى. التناقض مع الفلسفة اليونانية كان مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية فالخالق الأعظم فى منظور أرسطو وأفلوطين لم يكن على إطلاع بكل شىء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لاترتقى إلى مستوى الفلسفة. الفلسفة اليونانية فى الفلسفة الإسلامية المبكرة فى العصر الذهبى للدولة العباسية وتحديدا فى عصر المأمون بدأ العصر الذهبى للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفى اليونانى بشكل كبير وكانت المدرسة

الفلسفية الكثر شيوعا خلال العصر الهلنستى هى المدرسة الأفلوطينية المحدثة Neoplatonism التى كان لها أكبر تأثير فى الساحة الإسلامية فى ذلك الوقت. تحاول الفلسفة الأفلوطينية المحدثة التى أحدثها أفلوطين اساسا الدمج بين الفكر الأرسطى والأفلوطينى والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفى واحد وتصور وحيد لعالم ماتحت القمر وما فوق القمر. الأفلوطينية المحدثة أيضا ترتبط ارتباطا وثيقا بالمفاهيم الغنوصية التى تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة. أهم تجليات هذه الأفلوطينية المحدثة والغنوصية تجلت فى أفكار إخوان الصفا فى رسائلهم والتى شكلت الإطار الفكرى المرجعى للفكر الباطنى. لاحقا بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلوطينية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المعجبين بقوة بناء النظام الفكرى الأرسطى وقوة منطقه واستنتاجه وكان اهم شارحيه وناشرى المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، لم تعدم الاسحة الإسلامية أيضا انتقال بعض الأفكار الشكوكية التى عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدى الكثير من الأفكار التى توصف بالإلحاد حاليا اهمهم: ابن الراوندى ومحمد بن زكريا الرازى. الهرمسية والأفلوطينية المحدثة أول ما وجد فى منطقة الشرق الأدنى (سوريا والعراق ومصر) بعد دخول الإسلام من دراسات فلسفية كانت الثقافة الهيلينية التى كانت تسيطر عليها الأفلوطينية المحدثة إضافة إلى الهرمسية التى كانت مختلطة بجماعات الصابئة فى حران وعقائد وأفكار المانوية والزرادشتية. تشكل الهرمسية والأفلوطينية المحدثة مجموعة رؤى هرمسية وإطار فلسفى لرؤية كونية غنوصية أو تدعى احيانا بالعرفانية. تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمةالناطق باسم الإله.غير إن العديد من البحاث الحديثة (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثانى والثالث للميلاد وقد كتبت فى مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين. وبشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصورا بسيطا عبارة عن إله متعال منزه عن عن كل نقص ولا تدركه الأبصار ولا العقول. بمقابله توجد المادة وهى أصل الفوضى والشر والنجاسة. أما الإنسان فهو مزيج جسم مادى غير طاهر، يسكنه

الشر ويلابسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلى الهادى هو النفس الشريفة. تتصارع فى الإنسان جزءاه الطاهر والنجس وتتصارع فيه الهواء بين رغبة بالتعالى ورغبة فى الشر لذلك جاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله المتعالى بتوسط العقل الكلى الهادى ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالاله المتعالى (و هنا يحدث الفناء فى مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا الأنبياء والأتقياء والحكماء. النفس كائنات إلهية عوقبت بعد ارتكابها إثم لتنزل وتسجن فى الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقى النفس فى المراتب الكونية والعقول السماوية. عدم الفصل بين العالم العلوى والعالم السفلى، وقدرة النفس على التواصل مع العقول السماوية والإله المتعالى، إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج فى الإله أو حلول الإله فى العالم، وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات (نباتات، حيوانات، إنسان، اجرام سماوية سبعة أو الكواكب)، الدمج بين العلم والدين وعدم الاعتراف بسببية منتظمة فى الطبيعة، دراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتزج مع السحر والتنجيم (أصول الخيمياء): كل هذا يشكل مبادىء الهرمسية والعرفانية وتشكل الأفلاكونية المحدثة عن طريق العقول السماوية العشرة ونظرية الفيض التى تنتقل من خلالها المعرفة من العقل الأول إلى الإنسان وبالعكس الإطار الفلسفى لهذه الأفكار. فلسفة أرسطو لم يدخل أرسطو إلى الساحة العربية الإسلامية إلا بعد حملة الترجمة التى قام بها الخليفة المأمون. وتذكر المصادر ان اول كتب تمت ترجمته لأرسطو كان كتاب "السماء والعالم" من قبل يوحنا البطريق عام ٢٠٠ هـ لكن حنين بن اسحاق اضطر إلى إعادة ترجمتها عام ٢٦٠ هـ ويمكن اعتبار بداية دخول أرسطو الحقيق تمت على يد حنين وابنه اسحق سنة ٢٩٨ هـ. أما أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب "أتولوجيا" الذى ترجمه ابن ناعمة الحمصى عام ٢٢٠ هـ. ويبدو أن ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضا بترجمة بعض كتب أرسطو مثل كتب الأرغانون وكتاب التحليلات الأولى وكتاب المنطق لفورفوريوس. ويؤكد بول كراوس أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المامون ترجمة أى شىء عدا الأجزاء

الثلاثة الأولى من الأرغانون التى تتناول المنطق فقط دون الفلشفة الولى والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة الترجمة فى عصر المأمون مددت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية. ويكفى أن نعرف ان كتاب التحليلات الثانية أو البرهان لم يترجم للعربية إلا فى القرن الرابع الهجرى على يد أبى بشر متى عام ٣٢٨ هـ تاريخ الفلسفة فى العالم الإسلامى علم الكلام والمعتزلة كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلى بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الاسلامى بالأدلة المفيدة لليقين بها. علم الكلام كان محاولة للتصدى للتحديات التى فرضتها الالتقاء بالديانات القديمة التى كانت موجودة فى بلاد الرافدين أساسا (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التى لا تبدأ من الإيمان التسليمى، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. هناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد، ومن هذه الفرق:

- المعتزلة (القدرية) لإنكارهم القدر.
- الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور فى أفعاله لا اختيار له.
- الخوارج
- الزنادقة
- الاشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية.
- الامامية والزيدية والاسماعيلية.
- الاباضية.

المعتزلة: «فرقة كلامية ظهرت فى بداية القرن الثانى الهجرى، واعتمدت على العقل فى تأسيس عقائدها، وهذه الفرقة تقول بأنّ العقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائى يرجع سبب تسميتها بالمعتزلة لأمرين: الأول: يتعلق

بالاعتزال السياسى الذى قام به مجموعة من الصحابة فى الخلاف بين الامام على ومعاوية رضى الله عنهما. الثانى: يتعلق باعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصرى فى مسائل فقهية فكرية. لما انتشرت افكار «الجبر» التى ساعدت على تحجيم دور العقل وتغييبه، وتبنى السلطة الرسمية لفكرة الجبر برزت المعتزلة كتيار يدعو إلى حرية العقل واستقلالية الانسان فى سلوكه، ساعد هذا العامل على تعاطف الناس مع تيار المعتزلة. ان تأكيد المعتزلة على التوحيد وعلى العدل الاجتماعى اعطاهم أهمية كبرى لدى الناس فى عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية وكثر فيه القول بتشبيه وتجسيم الذات الالهية».

- من افكارهم ومعتقداتهم القول بأن الفاسق من المسلمين بالمنزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وقالوا ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة.

- ان الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخر لا شىء معه كما كان أول لا شىء معه.

- استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى بالابصار.

- ان أول ظهور للمعتزلة فى كان البصرة فى العراق ثم انتشرت افكارهم فى مختلف مناطق الدولة الاسلامية كخراسان وترمذ واليمن والجزيرة العربية والكوفة وارمينيا اضافة إلى بغداد. واختلفوا فى الامامة والقول فيها نصا واختيارا كما. الجهمية فرقة الجهمية هى من الفرق التى تنتسب للإسلام، وقد خالفت أصول العقيدة الإسلامية فى كثير معتقداتها، لذا يعتبرها الكثير من المذاهب الإسلامية كالسنة والشيعة بأنها ليست فرقة إسلامية. التأسيس وأبرز الشخصيات ظهرت فرقة الجهمية فى العراق. وتسمية هذه الفرقة ترجع إلى مؤسسها وهو الجهم بن صفوان الترمذى الذى قُتِلَ فى سنة ١٢٨ هـ على يد الأمويين بعد اشتراكه مع الحارث بن سريج فى الخروج عليهم. وقد ظهر الجهم بن صفوان فى الكوفة مصرحاً باعتقاداته فى الله وفى القرآن وفى الإيمان وفى

الجنة والنار ورؤية الله فى الآخرة ثم انتقل إلى خراسان ينشر عقيدته. الأفكار والمعتقدات عقائد الجهم بن صفوان تتلخص فيما يلى:

١ ـ إنكار جميع أسماء الله وصفاته الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية بدعوى تنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوقين.

٢ ـ إنكار أن يكون للمخلوق أى إرادة أو اختيار فى أفعاله، وأن جميع المخلوقين مجبورون على أفعالهم.

٣ ـ يعتقد الجهمية بأن الإيمان هو معرفة الله والكفر هو الجهل بالله.

٤ ـ نفى رؤية المؤمنين لله يوم القيامة الواردة فى الكتاب والسنة.

٥ ـ القول بفناء الجنة والنار. الجذور الفكرية والعقائدية والجهم بن صفوان أخذ عقيدته من الجعد بن درهم مؤدب آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد الملقب بالحمار. والجعد بن درهم قتل سنة على يد حاكم الكوفة خالد بن عبد الله القسرى. وقد تأثر الجهم بن صفوان بكتب الفلاسفة اليونانيين لذا بنى الكثير من أفكاره على المقدمات الفلسفية. لذا نجد الكثير من أتباع المذاهب الإسلامية يناقشون مذهب الجهم بن صفوان وأتباعه نقاشاً يدخل فيه الفلسفة وعلم المنطق. الانتشار ومواقع النفوذ انتشرت فرقة الجهمية فى العراق وخراسان ولكنها ما لبثت أن انقرضت هذه الفرقة وأفكارها لعدم وجود منظرين لها ولعدم نشوء مدارس فكرية تتبناها، ولكنها أثرت على الكثير من المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة الإمامية الاثنى عشرية. الخوارج هى فرقة إسلامية ظهرت فى عهد الخليفة على بن أبى طالب نتيجة الخلافات السياسية التى بدأت فى عهده. وتتصف هذه الفرقة بأنها أشد الفرق دفاعا عن مذهبها وتعصبا لآرائها. ويؤخذ عليها تمسكها بالألفاظ وظواهر النصوص. كما انهم كانوا يدعون بالبراءة والرفض للخليفة عثمان بن عفان، وعلى بن أبى طالب، والحكام من بنى أمية. نشأتهم بدأت الفرقة تدب بين المسلمين بعد أن اقترح معاوية بن أبى سفيان على علىّ بن أبى طالب الاحتكام إلى حكمين بعد موقعة صفين عام ٦٥٧ م، وأن يعتمد

الحكمان على القرآن فى حسمهما للخلاف الذى أدى إلى مقتل عثمان. قبل على التحكيم، وكان من أمره ما اسماه المؤرخون خداع عمرو بن العاص لأبى موسى الأشعرى. قال بعض المتمردين-وكان معظمهم من قبيلة تميم- إنه لا حكم إلا حكم الله، وتجمعوا نحو حروراء غير بعيد عن الكوفة، لذا عرفوا أيضا بالحرورية. حاربهم على بن أبى طالب فى معركه النهروان وهزمهم هزيمة منكره حيث كان عددهم ألفين بينما كان جيش على بن أبى طالب قرابة سبعين ألفًا ولكنهم دبروا مكيده دنيئه لاغتيال على واغتيال عمرو بن العاص وكذلك معاويه بن أبى سفيان نجا عمرو ومعاويه وقتل على بن أبى طالب على يد عبد الرحمن بن ملجم أحد الخوارج. معتقداتهم الخوارج كانوا من شيعة على ابن أبى طالب ثم فارقوه وخرجوا عليه وقاتلوه لأنه لم يتب كما تابوا، وأضحى لهم عقيدة دينية وأخرى سياسية، خالفوا فيها الشيعة والمذاهب الأخرى. العقيدة الدينية فأما عقيدتهم الدينية فإنهم لا يعتبرون الإيمان بالقلب كافيا، بل لا بد أن يقترن بالإيمان عمل صالح، عملا بقوله تعالى ﴿مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ وقوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. فالله تعالى يقرن الإيمان بالعمل، فمن آمن بقلبه ولم يقرن إيمانه بعمل صالح فهو كافر. والعمل الصالح هو الذى يفرضه الدين، ولذلك نراهم يكفرون عليا ابن أبى طالب لأنهم طلبوا إليه أن يتوب توبة مقرونة بالعمل، والعمل المطلوب منه أن يرفض وثيقة التحكيم ويعود إلى قتال معاوية فأبى، فاعتبروه رافضا العمل بأحكام الدين، لأنه بقبوله وثيقة التحكيم يكون قد خلع نفسه من إمارة المؤمنين وسوى نفسه بمعاوية، وهو وال من ولاة الدولة، وأن الحكمين حكما برأيهما ولم يحكما بحكم الله، وحكم الله يقضى بتأييد حق على فى الخلافة، لأنه هو الخليفة الذى بايعه المسلمون، فكان رفض طلبهم كبيرة، أحلوا من أجلها قتال على وقتله. العقيدة السياسية وأما عقيدتهم السياسية فهى تستند إلى مبدأ أصيل من مبادئ الإسلام، وهو المساواة بين المسلمين فالمسلمون متساوون فى الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم ولا تفاضل إلا بالتقوى عملا بقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وعلى أساس هذا المبدأ أقاموا قاعدتهم فى أصول الحكم وهى أن الخلافة حق من حقوق المسلمين يتساوى فيه العربى وغير العربى، كما يتساوى فيه

الأحرار والأرقاء. وترجع فكرة المساواة إلى أصولهم القبلية، فالخوارج كانوا من أعراب تميم وحنيفة وربيعة، وكان لهم شأن كبير بين العرب. وقد أعجبوا بمبادئ الإسلام التى تلائم فطرتهم، فاعتنقوه، وقد ساءهم أن تدعى أرستوقراطية مكة والمدينة (قريش) حقها فى الحكم وحصره فيهم من دون المسلمين، فكان أول ظاهرة لاستيائهم حركة الردة، حين امتنعوا عن دفع الزكاة لقريش، مع بقائهم على الإسلام، فحاربهم أبو بكر وأخضعهم وألزمهم بالزكاة، غير أنهم ظلوا متمسكين بعقيدتهم السياسية، وهى أن الخلافة ليست للقرشيين وحدهم وإنما هى حق للأفضل من جميع المسلمين، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم. وقد انضم إليهم الأنصار والموالى وغيرهم من الناقمين على الحكم الأموى والعباسى، لما نالهم من الظلم والجور، كما انضم إليهم كثير من أعراب البادية، ممن ظلوا على سذاجة تفكيرهم، ولم يتجردوا من النزعات القبلية التى ظلت تسيطر عليهم، وهم بطبيعتهم يعيشون فى بواديهم أحرارا لم يتعودوا الخضوع للسلطان، ولم يألفوا الحكم المفروض عليهم، ولهذا نجد فريقا من الخوارج يرى أن الإمامة (الخلافة) ليست من الضرورات التى لا بد منها، وإنها غير واجبة فى الشرع ويمكن الاستغناء عنها، لأنها مبنية على معاملات الناس وعلاقة بعضهم ببعض، فإذا تعادلوا وتناصفوا وتعاونوا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه، فإن تشابك مصالحهم وتقواهم يحتم عليهم أن يعدلوا ويتبعوا الحق، وبذلك يستغنون عن الإمام، غير أنهم يرون الحاجة إلى الإمام إذا احتاج المسلمون إلى من يحمى ديار الإسلام ويجمع شمل الناس، وفى هذه الحالة يشترط فى الإمام العدل، فالعدل عندهم حق أمر الله به فى قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾، فإذا حاد الخليفة عن العدل، فجار وظلم وفرض طاعته بالقهر والغلبة فيكون معاندا لأمر الله، مخلا بأحكامه، والإخلال بأمر فرضه الله خروج عن الدين وكفر به، وكبيرة تبيح خلع الخليفة، أو قتله إذا أبى أن يخلع نفسه. كما أنهم لا يعترفون بشرعية السلف إلا لأبى بكر وعمر وست سنوات من خلافة عثمان، لأنه حاد عن الطريق المستقيم الذى سلكه الشيخان من قبله، وهما أبو بكر وعمر، فآثر قرابته وولاهم الأعمال وأغدق عليهم الأموال من بيت المال، كما لا يعترفون بشرعية خلافة على ابن أبى طالب إلا ابتداء من مبايعته بالخلافة حتى قبوله التحكيم، وقد أباحوا قتل من لا يرى

رأيهم، ومن يقول بشرعية خلافة عثمان بعد السنوات الست، وشرعية خلافة على بعد قبوله التحكيم، فهو عندهم يستحق القتل هو ونساؤه وأولاده. وقف الخوارج أنفسهم لنصرة العدل ومقاومة الظلم وحماية المستضعفين، وفى ذلك فجروا الثورات ضد الأمويين وضد عمالهم، وانضم إلى الموالى من الفرس والبربر من أهل شمالى إفريقية، لما كانوا يلقونه من حرمانهم العدل والمساواة. وكان الخوارج يشترطون فى زعمائهم الشجاعة والتقوى ويبايعونهم على الموت ويلقبونهم بأمير المؤمنين. وكان قتالهم لمخالفيهم من الأشواق التى كانت تجذبهم إلى مزيد من التضحية والاستشهاد، وهم يعتبرون أنفسهم المسلمين حقا دون سواهم، أما من عاداهم فكفار يبيحون قتل رجالهم ونسائهم وأطفالهم. فرق الخوارج افترق الخوارج إلى فرق منها:

- الأزارقة أصحاب أبى راشد نافع بن الأزرق.

- نجدات أصحاب نجدة بن عامر الحنفى.

- عجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجرد.

- صفرية أصحاب زياد بن الأصفر وعمران بن حطان الزندقة عبارة عن مصطلح عام يطلق على حالات عديدة، يعتقد أنها أطلقت تاريخيا لأول مرة من قبل المسلمين لوصف أتباع الديانات المانوية أو الثنوية والذين يعتقدون بوجود قوتين أزليتين فى العالم وهما النور والظلام ولكن المصطلح بدأ يطلق تدريجيا على الملحدين وأصحاب البدع وكل من يحيا ما اعتبره المسلمون حياة المجون من الشعراء والكتاب واستعمل البعض تسمية زنديق لكل من خالف مذهب أهل السنة ويصف البعض تيارات معينة من الصوفية بالزندقة. يعتقد البعض أن اصل كلمة زنديق هى الكلمة الفارسية "زنده كَرْد" والتى تعنى إبطان الكفر والإلحاد، وعليه فإن البعض يعرف الزندقة بالشخص الذى يعتقد الكفر ويُظهره كلما سنحت له الفرصة ولكن إذا تم اكتشاف أمره فإنه لا يمانع ان ينكر إلحاده وهو بهذا يختلف عن المنافق الذى وحسب تعريف المسلمين هو شخص يستتر بكفره فى باطنه بينه وبين نفسه. وهناك عند البعض تقارب بين الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق تعريفا مشابها للمنافق ومنهم ابن تيمية الذى قام بتعريف الزنديق بأنه "المنافق، الذى

يظهر الإسلام ويبطن الكفر" ويعرف البعض الآخر الزندقة كصفة فارسية معناها متتبع الزند أى الشروح القديمة للأفستا وهو كتاب زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية. يعتبر ظهور حركة الزندقة فى الإسلام من المواضيع الغامضة التى لم يسلط عليها اهتمام يذكر من قبل المؤرخين بالرغم من قدم الحركة التى ترجع إلى زمن العباسيين. هناك كتب تاريخية تتحدث بصورة سطحية عن أشهر الزنادقة والمحاربة الشديدة التى تعرضوا لها فى زمن خلافة أبو عبد الله محمد المهدى ومن هذه الكتب كتاب الفهرست وكتاب الأغانى وكتاب مروج الذهب. حملة المهدى على الزنادقة فى سنة ١٦٣ بعد الهجرة بدأت حملة الخليفة العباسى أبو عبد الله محمد المهدى على الزنادقة واستنادا إلى كتاب الأغانى لأبو الفرج الاصفهانى فإنه تم إلقاء القبض على معظمهم وأمر الخليفة الذى كان حينئذ فى دابق بقتل بعظهم وتمزيق كتبهم وتم تخصيص قضاة لهذا الغرض وكان القضاة فى العادة يطالبونهم بالرجوع عن الزندقة ولتأكيد أنهم فعلا خرجواعن الزندقة كانوا يطالبون المتهم بالبصق على صورة مانى بن فتك وان يذبح حيوانا تحرمه المانوية علما أنه لا توجد مصادر تتحدث عن تقديس المانية طائرا معينا. استنادا إلى الطبرى فإن تهمة الزندقة تم استعمالها ايضا فى تصفية الخصوم السياسين وخاصة من الهاشميين ويورد الطبرى على سبيل المثال يعقوب بن الفضل الذى اودع السجن بتهمة الزندقة. وعليه فإن الحملة الأولى على الزنادقة كانت موجهة بصورة خاصة إلى اتباع الديانة المانوية مما يسند النظرية القائمة بأن معنى كلمة زنديق قد تغير تدريجيا عن معناه الأولى واتسعت معناه بعد تلك الفترة. يعتبر وصية الخليفة أبو عبد الله محمد المهدى لابنه أبو محمد موسى الهادى اقدم نص رسمى اسلامى حول الزندقة حيث ينص الوصية على: "يا بنى فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد فى الدنيا والعمل للاخرة،ثم تخرجها الى تحريم اللحم ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجا وتحويا، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين: احدهما النور، والاخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الاخوات والبنات، والاغتسال بالبول، وسرقة الاطفال من الطرق، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى اللّه لاشريك له، فإنى رأيت جدك العباس فى المنام قلدنى بسيفين، وأمرنى بقتل أصحاب الاثنين" كبار

الزنادقة استنادا إلى كتاب الفهرست لابن النديم كان هناك ٣ أنواع من الزنادقة:

ـ طائفة المانويين الذين كانوا يؤمنون بالمانوية عن رغبة دينية صادقة واستنادا إلى ابن النديم كان معظم هذه الطائفة من "الموالى الفرس" ومنهم صالح بن عبد القدوس وعبدالكريم بن ابى العوجاء.

ـ طائفة المتكلمين ويقصد بهم المشككون الذين كانوا يخوضون المناقشات الدينية ليجدوا "السلوى" حسب تعبير ابن النديم ومنهم ابن الراوندى وأبو عيسى الوراق الذى كان أستاذا لابن الراوندى.

ـ طائفة الأدباء ومنهم بشار بن برد وأبو نواس وأبو العتاهية لبشار بن برد قصيدة مشهورة يجعل تعريف الزندقة قريبا من الزرادشتية يقول فيها: إبليسُ أفضلُ من أبيكم آدم فتبينوا يا معشر الفجار النارُ عنصره وآدم طينة والطين لا يسمو سمو النار الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ والنارُ معبودةٌ مذ كانت النار.

وله قصيدة أخرى وفيها يظهر الزندقة مطابقا للنفاق ويقول فيها: وإننى فى الصلاة أحضرها ضحكة أهل الصلاة إن شهدوا أقعدُ فى الصلاة إذا ركعوا وارفع الرأس إن هم سجدوا ولستُ أدرى إذا إمامهم سلم كم كان ذلك العددُ.

كان الزنادقة واستنادا إلى كتاب تاريخ الالحاد فى الاسلام لعبد الرحمن بدوى يتواجدون فى اماكن عديدة مثل بغداد وحلب ومكة والبصرة والكوفة وكان اشهر ما يوجه اليهم من التهم هو ترك الفرائض الإسلامية مثل الصوم والصلاة والحج أو الادعاء بأنهم يستطيعون أن يكتبوا نصوصا أحسن من القرآن.

ابن الراوندى

يعتبر أبو الحسن أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى والمشهور بابن الراوندى من الشخصيات المثيرة والجريئة والذى مر بمراحل عقائدية مختلفة بدءا من موطنه، قرية راوند الواقعة فى إيران وطلبه العلم فى مدينة الرى وتأليفه لكتابى "الابتداء والإعادة" و"الأسماء والأحكام" اللذين كانا يمثلان فترة الإيمان الإسلامى العميق لابن الراوندى ولكنه سرعان ما بدأ رحلته فى التشكيك فى عقيدة التوحيد وفى يوم المعاد وفى العدل

وصفات الله والانتقادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية والفرائض وإنكار وجود الله وأزلية العالم وهناك جدل حول عمره عند وفاته حيث تشير بعض المصادر أنه كان يبلغ ٣٦ أو ٤٠ عاما عند وفاته فى حين تشير مصادر أخرى إلى إنه بلغ ٨٠ سنة من العمر. قام ابن الراوندى بتاليف كتاب "التاج" وكتاب "عبث الحكمة" الذى طعن فيه على مذهب التوحيد وتحدث عن الثنوية، وكتاب "الدامق" الذى عارض فيه القرآن، وكتاب "الفرند" الذى أنتقد فيه بعث الرسل ورسالة الأنبياء، وكتاب "الطبايع" وكتاب "الزمرد" وكتاب "الإمامة". الذى يطعن فيه على المهاجرين والأنصار باختيارهم الخليفة بعد الرسول ويزعم حسب تعبيره "أن النبى محمد استخلف عليهم رجلاً بعينه (ويعنى على بن أبى طالب)، وأمرهم أن يقدموه، ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعونه ولا يعصوه، فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً، خمسة أو ستة، على أن يزيلوا ذلك الرجل عن الموضع الذى وضعه فى رسول الله استخفافاً منهم بأمر رسول الله، وتعهداً منهم لمعصيته".

آراء ابن الراوندى

- ليس بواجب على الله أن يرسل الرسل أو يبعث أحداً من خلقه ليكون نبيه ويرشد الناس إلى الصواب والرشد، لأن فى قدرة الله وعلمه أن يجعل الإنسان يرقى ويمضى إلى رشده وصلاحه بطبعه.

- إن تصورات الإنسان عن الخالق والمبدأ محاطة بالأوهام والأساطير، لأن فكر الإنسان يعجز عن إدراك الخالق أو معرفة أوصافه.

- إن سر الموت لا سبيل إلى معرفته، فالإنسان منذ ما خلق وهو يبحث عن سر الموت لكى يحول دون وقوعه، فأخفق حتى الآن فى هذا السعى، وقد لا يوفق فى الاهتداء إلى سره إلى الأبد والناس جميعاً لا يعلمون كيف يموتون، ولو جرب الإنسان الموت ما أدركه أو عرفه حق المعرفة، وإن معاينة موت الآخرين لا تعلم الإنسان شيئاً عن أسرار الموت.

- كون "الإنسان عاجزاً عن إقناع نفسه بانه سيموت، وبانه سينعدم من هذا الوجود، فلدى الإنسان شعور بأنه لن يموت أبداً، وأنه حين يثوى فى قبره سيعيش ويبقى حياً، وإن يكن ذلك بطريقة أخرى وبنشأة تختلف عما كان عليه فى هذه الدنيا".

- ان الملائكة الذين انزلهم الله يوم معركة بدر كانوا "مفلولى الشوكة وقليلى البطش" فلم يقتلوا اكثر من ٧٠ رجلا ولم ينزل اى ملاك يوم معركة أحد عندما "توارى النبى بين القتلى فزعا".

ابن المقفع

ولد عبد الله بن المبارك الملقب بابن المقفع فى عام ١٠٦ للهجرة فى إيران وكان مطلعا على الثقافة الفارسية والهندية واليونانية، بالإضافة إلى فصاحة بيانه العربى. يعتبر كتاب "كليلة ودمنة" من أهم وأشهر كتب ابن المقفع. يعتقد البعض إن تهمة الزندقة وجهت إليه كجزء من الخلافات السياسية داخل الأسرة العباسية ولكن البعض الآخر يرى فى بعض من كتاباته وبالأخص فى باب برزويه من كتاب كليلة ودمنة مؤشرات على الإلحاد حيث يقول "وجدت الأديان والملل كثيرة من اقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرون مكرهون عليها وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها، فرأيت ان اواظب علماء كل ملة لعلى اعرف بذلك الحق من الباطل ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم اجد من أولئك احدا إلا يزيد فى مدح دينه وذم دين من خالفه ولم اجد عند احد منهم عدلا وصدقا يعرفها ذو العقل ويرضى بها" استنادا إلى كتاب "المعلمين" للجاحظ الذى يصف ابن المقفع كالتالى "قد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك كالذى اعترى الخليل بن أحمد بعد إحسانه فى النحو والعروض إن ادعى العلم بالكلام وأوزان الأغانى فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى". يوجد فى كتاب التوحيد لابن بابويه القمى رواية منسوبة إلى ابن المقفع مفاده انه قال يوما إن الذين يطوفون حول الكعبة هم "رعاع وبهائم". كتاب الزمرد يعتبر كتاب الزمرد لابن الراوندى من قبل البعض قمة ما كتب فى الفكر الإلحادى فى عهد العباسيين ويمكن تلخيص بعض المناقشات والتشكيكات التى طرحها ابن الراوندى بالنقاط التالية:

- امتحان سبب تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات.

- نقد لشعائر إسلامية ووصف الحج والطواف ورجم الشيطان شبيهة بعادات وثنية وطقوس هندوسية وإنها كانت تمارس من قبل العرب فى الجاهلية.

- سبب عدم قدوم الملائكة لمعونة المسلمين يوم معركة أحد.

- اعتبار غزوات الرسول محمد سلبا ونهبا.

- تهكم من وصف الجنة فحسب ابن الراوندى "فيها حليب لا يكاد يشتهيه إلا الجائع والزنجبيل الذى ليس من لذيذ الأشربة والاستبرق الذى هو الغليظ من الديباج".

- ان الذى يأتى به الرسول إما يكون معقولا أو لا يكون معقولا فإن كان معقولا فقد كفانا العقل بإدراكه فلا حاجة لرسول وإن كان غير معقول فلا يكون مقبولا.

- نقد للقرآن من ناحية كونه فريدا حيث كان ابن الراوندى مقتنعا حسب رأيه بأن القرآن ليس فريدا ويمكن كتابة نص احسن منه وإن عدم مقدرة احد على محاكاة القرآن يرجع إلى انشغال العرب بالقتال.

الأشاعرة

هو المذهب الكلامى الذى دعم بشكل عام آراء وفلسفة فقهاء أهل السنة والحديث، ظهر هذا المذهب على يد أبو الحسن الأشعرى الذى استخدم نفس أدوات المعتزلة الكلامية لدعم آراء أهل الحديث وبالتالى أوجد المدرسة الكلامية المستمدة من آراء علماء الحديث فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر. بهذا مثل ظهور الأشاعرة نقطة تحول فى تاريخ أهل السنة والجماعة التى تدعمت بنيتها العقدية بأساليب المنطق والقياس المعتزلى، فأثبت أبو الحسن الأشعرى بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدى إلى نتائج مختلفة.

يعتمد الأشاعرة فى تقرير العقائد الاسلامية على القواعد التى سار عليها الصحابة والتابعون ومن بعدهم من فهم النص الشرعى على القواعد اللغوية والاصولية مما نحى بهم إلى متابعة الائمة الكبار كالامام أحمد فى القول بالمجاز فى القرآن وبخاصة فى بعض آيات الصفات الخبرية لله تعالى بالاضافة إلى اعتماداهم القواعد المنطقية فى الرد على الملحدين والفلاسفة وسائر المخالفين لمذهب اهل السنة والجماعة وهم جل علماء المسلمين من ارباب المذاهب الاربعة واهل الحديث واللغة والخلاصة انه كما

ارتضت الامة الصحيحين وتلقتهما بالقبول وارتضت المذاهب الاربعة فى دراسة الفقه كذلك فقد ارتضت المنهج الاشعرى والماتريدى فى دراسة العقيدة. الماتريدية فرقة كلامية تمثل أتباع أبو منصور الماتريدى، وهى إحدى فرق الكلام ضمن الإسلام السنى التقليدى ولا تختلف بشكل عام عن المدرسة الأشعرية إلا فى بعض القضايا البسيطة. أحد أشهر الكتب الماتريدية هو متن العقيدة المشهور بمتن العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوى الحنفى. يتبع الكثير من علماء الماتريدية المذهب الفقهى الحنفى فى حين يغلب على الأشاعرة المذهب الفقهى الشافعى والمالكى.

الصوفية

تؤلف الصوفية مجموعة من الطرق والأذكار التى يتلوها المريد فى أوقات مختلفة حسب توصيات مشايخ الطريقة بغية تنقية النفس وتطهيرها ليرتقى فى المراتب الروحية التى يمكن أن توصله إلى درجة الولاية. الصوفية أو التصوف ليست دنيا أو مذهبًا إنما هى منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله عز وجل، كما يعرفها أصحابها. أما معارضوها فيعتبرونها ممارسة تعبدية لم تذكر لا فى القرآن ولا فى السنة ولا يصح أى سند لإثباتها وعليه فهى تدخل فى نطاق البدعة المحرمة التى نهى عنها رسول الله. تقوم الصوفية على فكرة الولاية، حيث يعتبر الولى عارفا بالله الذى يمنحه كرامات تماثل معجزات الأنبياء مثل شفاء المرضى وكشف الغيب، وهذا ما عرضها فى بداية القرن الماضى لهجوم المتعلمين فى الغرب باعتبارها ممثلة للثقافة الدينية التى تنشر الخرافات، ثم بدأ مع منتصف القرن الماضى الهجوم من قبل المدرسة السلفية باعتبارها بدعة دخيلة على الإسلام. حركة التصوف انتشرت فى العالم الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة، ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية، ويتوخى المتصوفة تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة. أصل التسمية تختلف الآراء فى أصل تسمية الصوفية، حيث يعيدها البعض إلى اسم أهل الصفّة وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون فى المسجد النبوى الشريف ويعطيهم رسول الله ﷺ من

الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم. لكن الرأى الأرجح يعيد التسمية ببساطة إلى الصوف الذى كان الزهّاد يلبسونه تقشفا وزهدا بالحياة. ولا نعدم وجود آراء أخرى فى هذا الموضوع: فابن الجوزى فى (تلبيس ابليس) ينسب الصوفيين إلى (صوفة بن مرة) والذى نذرت له والدته أن تعلقه بأستار الكعبة فأطلق اسم (صوفى) على كل من ينقطع عن الدنيا وينصرف إلى العبادة فقط. ولعل من المفيد أن نعلم أن للقوم فى أصل التسمية مقالات وآراء يطول شرحها من حيث الاشتقاق والأصل والاصطلاح فيرجعها البعض للصفاء وغيرهم للصوف والبعض لبنى صوفة والآخرون لأهل الصفة. وعلى كل فالفكر الصوفى ببعض جوانبه الذى يظهر بارزا فى أقوال الحارث المحاسبى يعتمد على مقام الإحسان المذكور فى السنة المطهرة وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه ولهم فى ذلك تخريجات مفيدة ومن حيث الاصطلاح يجمع علماء التصوف فى كتبهم ما يقارب الألف من التعريفات التى تضع له الحدود وترسم له المعالم وتفسره وتشرحه وكلها يدور حول (تزكية القلوب بمعنى تطهيرها من جميع ما يتعلق بها من الأسباب والعلائق الدنيوية والنظر للأمور من حيث لاوجود مستقل بذاته عن الله ولا قدرة لإنسان ولا قوة إلا من حيث يسر الله له وهذا يقودهم لمبدأ ألا وجود حقاً سوى لله). لكن نقطة الخلاف مع بعض الفرق الإسلامية الأخرى تكمن فى مدى شرعية الطرق والأوراد التى يمارسها المتصوفة اختلف العلماء فى نسبة الاشتقاق على أقوال أرجحها: ما اختاره طائفة كبيرة من العلماء من أنها نسبة إلى الصوف حيث كان شعار رهبان أهل الكتاب الذين تأثر بهم الأوائل من الصوفية. النشأة والتاريخ إن الصوفية مثلهم مثل أى فرقة اسلامية أخرى أن تأخذ مرجعيتها من العصر النبوى الذى يعتبر المرجع الأساسى الشرعى فى مجمل التاريخ الإسلامى، وبالتالى فإن كل طريقة صوفية تربط أورادها بسند رجال يعيدها إلى أحد الصحابة أو إلى الرسول الكريم ﷺ بذاته. لكن معظم هذه الأسانيد لا تصمد أمام النقد الحديثى القوى الذى طوره علماء الحديث المسلمين. فى الحقيقة إن مصطلح الصوفية لم يظهر الا فى بدايات القرن الثالث الهجرى لكن جذوره يمكن تتبعها قبل ذلك. بشكل عام يمكن القول إن معظم الحركات الفكرية والسياسية فى الحضارة العربية الاسلامية تعود لامتزاج عدة عناصر مختلفة تواجدت فى منطقة المشرق العربى الممتد

من منطقة الرافدين إلى وادى النيل. فإضافة إلى العنصر الاسلامى الأصيل الذى يتألف من النصوص الشرعية والعادات الاجتماعية التى جاء بها الإسلام يوجد بقايا الموروث الجاهلى الذى بقى كامنا والموروث الفارسى المتمركز أساسا فى بلاد الرافدين والموروث اليونانى الرومانى اضافة إلى الموروثات من الشعوب المحلية السامية وغير السامية فى هذه المنطقة الواسعة التى شهدت مع العصر الذهبى للدولة العباسية عصر تدوين شمل اندماج هذه الثقافات أو صدامها . من هنا ينطبق هذا التركيب على نشأه الصوفية التى بدأت كسلوكيات عامة يغلب عليها طابع الزهد فى الدنيا والطمع بالآخرة: تتدرج هذه السلوكيات ضمن تيارى زهد رئيسيين.

التيارات الصوفية

- تيار يمثله أئمة من أهل السنة والجماعة تميل إلى تفضيل نصوص الترهيب والترغيب وتحض على الزهد فى الدنيا (يمثله الحسن البصرى والحارث المحاسبى).

- تيار ذو أصول فارسية يعتبر احياء لموروث سلوكى فارسى قديم، يعتمد على هجر بعض الناس للدنيا فى سبيل تحقيق زعامة دنيوية والحصول على أتباع ومؤيدين (أهمهم حبيب العجمى الفارسى).

- ثم ظهر تيار فى الكوفة ذو توجه فكرى ذو جذور عرفانية أو ما يدعى بالغنوصية. أهم أشخاص: جابر بن حيان وأبو هاشم الصوفى وعبدك الصوفى، الا أن هؤلاء الأشخاص لا يمكن حسبانهم ضمن التصوف الإسلامى. تعتبر المصادر أن أول من ظهرت الأفكار الغنوصية لديه وبدأ بتأسيس التصوف ضمن تيار الزهد الإسلامى هو الجنيد أبو القاسم بن محمد توفى ٢٩٧ هجرى الذى كانت له آراء خاصة فى التوحيد والنفس.

- ثم ظهر الحلاج الذى كان أول من صرح بالحديث عن الاتحاد والحلول، لتنغمس الصوفية بعدها فى الغنوصية وتتعمق فيها.

- شهدت الصوفية بعد ذلك قفزة جديدة بالتحول الجذرى عند الإمام الغزالى الذى انقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية وكان كتابه (احياء علوم الدين) محاولة لتأسيس العلوم الشرعية بصياغة صوفية.

اعتماد الكثير من الفقهاء أبرزهم عبد القادر الجيلانى للصوفية كطريقة للتربية الإيمانية، ويبدو أن الجيلانى وتلاميذه الذين انتشروا فى كافة بقاع المشرق العربى عادوا بالتصوف إلى الجذور الإسلامية بالتركيز مرة أخرى على تعليم القرآن والحديث مقتدين بأشخاص مثل الحارث المحاسبى، والدليل على ذلك أن ابن تيمية رغم الهجوم الضارى الذى يشنه على الصوفية فى عصره، يمتدح أشخاصا مثل الجيلانى وأحمد الرفاعى. وينسب بعض المؤرخين لهذه المدارس الصوفية المنتشرة دورا كبيرا فى تأسيس الجيش المؤمن الذى ساند صلاح الدين فى حربه ضد الصليبيين. بعد حكم الأيوبيين مباشرة عادت الصوفية للأفكار الغنوصية التى تأسست أكثر وترسخت ضمن الصوفية على يد محيى الدين بن عربى الذى قام فى كتبه وأهمها (الفتوحات المكية) بتذليل الكثير من المعارف والتى كانت عصية الفهم فضلا على إثبات مطابقتها للشرع، فكان سفينة النجاة بعدما غرقت الصوفية تماما فى أفكار الكرامات والأولياء. الفكر الصوفى رغم الاستناد المباشر والصريح لكتب الصوفية على الأصول الشرعية لأهل السنة من قرآن وسنة فى تدعيم أفكارها، فإن الباحثين فى بنية الفكر الصوفى يلاحظون دائما تشابها بين الفكر الصوفى والفكر الشيعى وكثيرا ما يلجأون للمقارنة بين إمام الشيعة وولى الصوفية... فولى الصوفية يرث العلم عن الأنبياء وهو الذى يملك الحقيقة تماما مثل الإمام الشيعى. حتى أن بعض كتب الصوفية تمنح الأولياء عصمة مشابهة لعصمة أئمة الشيعة، لكن هذا التشابه غير مستغرب عندما نعرف أن هذه الأفكار تأتى أساسا من منبع واحد يتمثل فى الأسرار الغنوصية العرفانية أو ما يعرف بالهرمسية، وتكتمل بناء هذه الأفكار الغنوصية عند الصوفية بشكل لافت فى كتب محيى الدين بن عربى الذى يتحدث فى كتبه عن العوالم السبعة التى يقوم البعض بتشبيهها بنظرية الأفلاك أو العقول السبعة عند إخوان الصفا الإسماعيلية. هذا الأمر أيضا هو ما يدفع بعض الباحثين لاعتبار الصوفية المنافس السنى للشيعة على الأفكار الغنوصية، وهذا ما يشرح العداء فى البدء بين الصوفية والشيعة، فالصوفية أيضا نافست الشيعة فى الانتساب لآل البيت وتشريفهم معطية اعتبارا كبيرا لعلى وأولاده.

العبادات والطرق الصوفية تعتمد الصوفية بشكل عام على مجموعة ممارسات تقوم على نبذ الدنيا والعمل والتفرغ التام للطاعة والعبادات بالإضافة إلى مجموعة من الأوراد

والأذكار يتوارثها الصوفيون من شيخ إلى آخر، واتباع شيخ شىء أساسى فى الفكر الصوفى (من لا شيخ له فالشيطان شيخه).

من أهم الطرق الصوفية:

- الطريقة الجعفرية وتنسب لسيدى الشيخ صالح الجعفرى الحسينى شيخ الأزهر الشريف.

- الطريقة الأحمدية الإدريسية: طريقة سيدى أحمد بن إدريس.

- الطريقة الرفاعية: والتى تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعى.

- الطريقة القادرية: وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى.

- الطريقة الشاذلية: وتنسب إلى الشيخ ابو الحسن الشاذلى.

- الطريقة التيجانية: وتتفرع عن هذه الطرق العديد من الطرق الصوفية الأخرى.

يقول الشيخ أحمد زروق محتسب العلماء، الجامع بين الحقيقة والشريعة): «التصوف هو صدقس التوجه إلى الله فيما يرضاه بما يرضاه» أو لفظاً قريباً لهذا ومدار قوله وقولهم حقيقة الإخلاص..

- الطريقة العلية القادرية الكسنزانية: وتنسب إلى السادة الشيخ عبد الكريم شاه الكسنزان والشيخ عبد القادر المهاجر والسلطان حسين الكسنزان والشيخ عبد الكريم وشيخها الحاضر الشيخ محمد الكسنزان.

- الطريقة القادرية وتسمى الجيلانية: أسسها عبدالقادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١هـ، يزعم اتباعه انه أخذ الخرقة والتصوف عن الحسن البصرى عن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما، كما نسبوا إليه من الأمور العظيمة فيما لا يقدر عليها إلا الله تعالى من معرفة الغيب، وإحياء الموتى وتصرفه فى الكون حيا أو ميتا، بالإضافة إلى مجموعة من الأذكار والأوراد والأقوال التى منها: من استغاث بى فى كربة كشفت عنه، ومن نادانى فى شدة فرجت عنه ومن توسل بى فى حاجة قضيت له.

ـ الطريقة الرفاعية: تنسب إلى ابى العباس أحمد بن أبى الحسين الرفاعى ويطلق عليها البطائحية نسبة إلى مكان ولاية بالقرب من قرى البطائح بالعراق، وجماعته يستخدمون السيوف ودخول النيران فى اثبات الكرامات. قال عنهم الشيخ الألوسى "وأعظم الناس بلاء فى هذا العصر على الدين والدولة مبتدعة الرفاعية، فلا تجد بدعة الا ومنهم مصدرها وعنهم موردها فذكرهم عبارة عن رقص وغناء وعبادة مشايخهم".

ـ البدوية: وتنسب إلى احمد البدوى ٦٣٤هـ ولد بفاس، حج ورحل إلى العراق، واستقر فى طنطا حتى وفاته، له فيها ضريح مقصود، حيث يقام له كغيره من اولياء الصوفية احتفال بمولده سنويا يمارس فيه الكثير من البدع والانحرافات العقدية من دعاء واستغاثة وتبرك وتوسل ما يؤدى إلى الشرك المخرج من الملة، واتباع طريقته منتشرون فى بعض محافظات مصر، ولهم فيها فروع كالبيومية والشناوية واولاد نوح والشعبية وشارتهم العمامة الحمراء.

ـ الطريقة الدسوقية: تنسب إلى ابراهيم الدسوقى ٦٧٦هـ المدفون بمدينة دسوق فى مصر، يدعى المتصوفة انه احد الاقطاب الاربعة الذين يرجع اليهم تدبير الامور فى هذا الكون.

ـ الطريقة الأكبرية: نسبة إلى الشيخ محيى الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر ٦٣٨هـ، وتقوم طريقته على عقيدة وحدة الوجود والصمت والعزلة والجوع والسهر، ولها ثلاث صفات: الصبر على البلاء، والشكر على الرخاء، والرضا بالقضاء.

ـ الطريقة الشاذلية: وهى طريقة صوفية تنسب إلى ابى الحسن الشاذلى يؤمن اصحابها بجملة الافكار والمعتقدات الصوفية وإن كانت تختلف فى اسلوب سلوك المريد أو السالك وطرق تربيته، اضافة إلى اشتهارهم بالذكر المفرد "الله" أو مضمرا "هو"، ويفضلون اكتساب العلوم عن طريق الذوق وهو تلقى الارواح للاسرار الطاهرة فى الكرامات وخوارق العادات، كذلك معرفة الله تعالى معرفة يقينية ولا يحصل ذلك الا عن طريق الذوق أو الكشف. كما ان من معتقداتهم السماع وهو سماع الاناشيد والاشعار التى

قد تصل إلى درجة الكفر والشرك كرفع الرسول إلى مرتبة ليست موجودة فى الكتاب والسنة.

- الطريقة القادرية العركية: وهى من أكبر الطرق الصوفية فى السودان ومقرها فى مدينتى أبو حراز وطيبة الشيخ عبدالباقى فى ولاية الجزيرة بالسودان ويمثلها آل بيت رسول الله من السادة الاشراف العركية نسبة إلى السيد الشيخ عبدالله العركى فقيه الحرمين واستاذ المذهب المالكى فى الحرم المكى الشريف واخوانه العدول الخمسة السيد حمد النيل والسيد محمد ابو إدريس والسيد ابوعائشة والسيد عمر ومنهم انفرط العقد الفريد مؤسسا الشجرة المباركة لهذا البيت الطاهر متمثلا فى ثلاث سجادات خلافة قطبها السيد الشيخ دفع الله المصوبن وهى: خلافة الشيخ حمد بن الشيخ الناجى وخلافة الشيخ محمد بن الشيخ يونس وخلافة الشيخ يوسف بن الشيخ محمد الطريفى رضوان الله عليهم اجمعين. وقد حوت هذه الطريقة على علوم القرآن وعلوم الفقه والحديث حيث فتحت خلاوى القرآن لتضم الآلاف من الطلبة الدارسين من كل انحاء المعمورة يحفهم صدق المقصد والكرم الجم والتواضع الشديد.

- الطريقة البكداشية: كان الاتراك العثمانيون ينتمون إلى هذه الطريقة، وهى لا تزال منتشرة فى البانيا، كما انها اقرب إلى التصوف الشيعى، وكان لهذه الطريقة اثر بارز فى نشر الاسلام بين الاتراك والمغول.

- الطريقة المولوية: أنشأها الشاعر الفارسى جلال الدين الرومى ٦٧٢هـ والمدفون بقونية، اصحابها يتميزون بادخال الرقص والايقاعات فى حلقات الذكر، وقد انتشروا فى تركيا وغرب آسيا، ولم يبق لهم فى الايام الحاضرة الا بعض التكايا فى تركيا وحلب وفى بعض اقطار المشرق.

- الطريقة النقشبندية: تنسب إلى الشيخ بهاء الدين محمد بن البخارى الملقب بشاه نقشبند ٧٩١هـ وهى طريقة تشبه الطريقة الشاذلية، انتشرت فى فارس وبلاد الهند.

- الطريقة الملامتية: مؤسسها ابوصالح حمدون بن عمار المعروف بالقصار ٢٧١هـ اباح بعضهم مخالفة النفس بغية جهادها ومحاربة نقائصها، وقد اظهر الغلاة منهم فى تركيا حديثا بمظهر الاباحية والاستهتار وفعل كل امر دون مراعاة للأوامر والنواهى الشرعية.

ـ الطريقة التيجانية: طريقة صوفية يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمعتقدات الصوفية ويزيدون عليها الاعتقاد بامكانية مقابلة النبى مقابلة مادية واللقاء به لقاء حسيا فى هذه الدنيا، وأن الرسول قد خصهم بصلاة "الفاتح" التى تحتل لديهم مكانة عظيمة. وكنا قد عرضنا لهذه الصلاة أعلى الصفحة. هذه الطريقة اسسها ابو العباس احمد التيجانى ١٢٣٠هـ، الذى ولد بالجزائر ويدعى انه التقى النبى لقاء حسيا ماديا وانه تعلم منه صلاة الفاتح وانها تعدل قراءة القرآن ستة آلاف مرة. ويلاحظ على اصحاب هذه الطريقة شدة تهويلهم للامور الصغيرة وتصغيرهم للامور العظيمة على حسب هواهم ما أدى إلى ان يتفشى التكاسل بينهم لما شاع بينهم من الأجر العظيم على اقل عمل يقومون به، ويرون أن لهم خصوصيات ترفعهم عن مقام الناس الآخرين من أهمها: ان تخفف عنهم سكرات الموت وان الله يظلهم فى ظل عرشه وان لهم برزخا يستظلون به وحدهم. واهل هذه الطريقة كباقى الطرق الصوفية يجيزون التوسل بذات النبى، وقد بدأت هذه الطريقة فى مدينة فاس وصار لها أتباع فى السنغال ونيجيريا وشمال افريقيا ومصر والسودان.

ـ الطريقة الختمية: وهى طريقة صوفية تلتقى مع الطرق الصوفية الاخرى فى كثير من المعتقدات مثل الغلو فى شخص رسول الله وادعاء لقياه واخذ تعاليمهم واورادهم واذكارهم التى تميزوا بها، عنه مباشرة، هذا إلى جانب ارتباط الطريقة بالفكر والمعتقد الشيعى واخذهم من ادب الشيعة وجدالهم. وقد اسس هذه الطريقة محمد عثمان الميرغنى ويلقب بالختم اشارة إلى انه خاتم الاولياء، ومنه اشتق اسم الطريقة الختمية، كما تسمى الطريقة الميرغنية ربطا لها بطريقة جد المؤسس عبدالله الميرغنى المحجوب.. وقد بدأت هذه الطريقة من مكة والطائف، وارست لها قواعد فى جنوب وغرب الجزيرة العربية، كما عبرت إلى السودان ومصر، وتتركز قوة الطريقة من حيث الاتباع والنفوذ الآن فى السودان.. وعلى هذا فإن الطريقة الختمية طائفة صوفية تتمسك بمعتقدات الصوفية وأفكارهم وفلسفاتهم حيث تبنوا فكرة وحدة الوجود التى نادى بها ابن عربى وقالوا بفكرة النور المحمدى، واستخدموا مصطلحات الوحدة والتجلى والانبجاس

والظهور والفيض وغيرها من المصطلحات الفلسفية الصوفية، واسبغوا على الرسول من الاوصاف ما لا ينبغى ان يكون الا لله تعالى، ويدعى مؤسس الطريقة بأنه خاتم الأولياء وان مكانته تاتى بعد الرسول، والطريقة الختمية تهتم باقامة الاحتفالات الخاصة باحياء ذكر مولد النبى واقامة ليالى الذكر أو الحولية.

ـ الطريقة البريلوية: وهى فرقة صوفية نشأت فى شبه القارة الهندية الباكستانية فى مدينة بريلى بالهند ايام الاستعمار البريطانى وقد اشتهرت بمحبة وتقديس الانبياء والأولياء بعامة، والنبى بخاصة. مؤسس هذه الطريقة هو احمد رضا خان ١٣٤٠هـ ولقد سمى نفسه عبدالمصطفى!، ويعتقد أبناء هذه الطائفة أن الرسول لديه القدرة التى يتحكم بها فى الكون، ولقد غالوا فى نظرتهم إلى النبى حتى اوصلوه إلى قريب من مرتبة الألوهية، يقول احمد رضا خان "اى يا محمد لا استطيع ان اقول لك الله، ولا استطيع ان افرق بينكما، فامرك إلى الله هو اعلم بحقيقتك" كما ان هذه الطائفة لديها عقيدة الشهود حيث إن النبى فى نظرهم حاضر وناظر لأفعال العباد فى كل زمان ومكان، كما انهم يشيدون القبور ويعمرونها ويتبركون بها، ويؤمنون بـ«الإسقاط» وهى صدقة تدفع عن الميت بمقدار ما ترك من صلاة أو صيام أو سائر العبادات وهى مقدار صدقة الفطر. وأعظم اعيادهم هو ذكرى المولد النبوى. وهم يكفرون المسلمين لأدنى سبب مثل الرئيس الباكستانى الراحل ضياء الحق وشيخ الاسلام ابن تيمية والامام محمد بن عبدالوهاب.

التربية الصوفية

تركز المدارس الصوفية بشكل خاص على مبادئ تربية الروح والنفس وتنمية روح المراقبة والمحاسبة عند الأفراد؛ كما تستفيد من كثير من الطرق الجماعية لممارسة العبادة لتقوية الأواصر بين أتباع الطريقة المريدين، هذا التركيز على الممارسات العبادية الجماعية والشعور بالسعادة من جراء التقرب من الله يجذب الكثير من الناس بما يمنحه لهم من اطمئنان نفسى ويجعل الصوفية ذات شعبية كبيرة، لذلك كان للصوفية دور كبير فى نشر الإسلام سيما فى المناطق البعيدة مثل افريقيا حيث تمتلك الصوفية مرونة

تمكنها من اقتباس بعض الممارسات والطقوس المحلية الإفريقية. تقوم الكثير من الطرق الصوفية بتشكيل أساس التنظيمات الاجتماعية فى الكثير من الدول الإسلامية، وهى إن قل نفوذها فى معظم الدول العربية الا أن تاثيرها فى مناطق مثل الهند وباكستان ومعظم الدول الإفريقية المسلمة ما زال كبيرا.

مصادر التلقى عند الصوفية

لقد شذ الكثيرون ممن ينتسب إلى التصوف عن حقيقة وأصل التصوف وصاروا يعتقدون باشياء مما يخالف اعتقاد المسلمين، وهذا سبب شرخا كبيرا وتناحرا بين الصوفية حيث قام المتصوفة الذين التزموا اصل التصوف بالرد عليهم والتحذير منهم. ومما يعتقده بعضهم: الكشف: ويعتمد الصوفية الكشف مصدراً وثيقاً للعلوم والمعارف، بل تحقيق غاية عبادتهم، ويدخل تحت الكشف الصوفى جملة من الأمور منها:

١ ـ النبى صلى الله عليه وسلم: ويقصدون به الأخذ عنه يقظةً أو مناماً.

٢ ـ الخضر عليه الصلاة السلام: قد كثرت حكايتهم عن لقياه، والأخذ عنه أحكاماً شرعية وعلوماً دينية، وكذلك الأوراد، والأذكار والمناقب.

٣ ـ الإلهام: سواء كان من الله تعالى مباشرة، وبه جعلوا مقام الصوفى فوق مقام النبى حيث يعتقدون أن الولى يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى.

٤ ـ الفراسة: والتى تختص بمعرفة خواطر النفوس وأحاديثها.

٥ ـ الهواتف: من سماع الخطاب من الله تعالى، أو من الملائكة، أو الجن الصالح، أو من أحد الأولياء، أو الخضر، أو إبليس، سواء كان مناماً أو يقظةً أو فى حالة بينهما بواسطة الأذن.

٦ ـ الإسراءات والمعاريج: ويقصدون بها عروج روح الولى إلى العالم العلوى، وجولاتها هناك، والاتيان منها بشتى العلوم والأسرار.

٧ ـ الكشف الحسى: بالكشف عن حقائق الوجود بارتفاع الحجب الحسية عن عين القلب وعين البصر.

٨ ـ الرؤى والمنامات: وتعتبر من أكثر المصادر اعتماداً عليها حيث يزعمون أنهم يتلقون فيها عن الله تعالى، أو عن النبى صلى الله عليه وسلم، أو عن أحد شيوخهم لمعرفة الأحكام الشرعية.

٩ ـ التلقى عن الأنبياء غير النبى صلى الله عليه وسلم وعن الأشياخ المقبورين.

الأفكار والمعتقدات الصوفية

يعلن المتصوفة حاليا بمعظمهم اعتقادهم حسب مبادئ العقيدة الأشعرية التى انتشرت وسادت كمذهب عقيدى رسمى لأهل السنة والجماعة قبل إعادة إحياء الحركات السلفية لرفض أفكار التأويل الفلسفية. بالتالى فإن كتب المتصوفة المحدثين لا تخرج عن العقيدة الأشعرية والماتريدية. رغم أنهم يتبنون كتب ابن عربى والسهروردى التى تتهم من قبل الحركات السلفية وبعض الباحثين المعاصرين بأنها تتضمن ما يفيد بعقائد الحلول ووحدة الوجود. لكن المتصوفة يقولون إن هذه الكتب ليست فى متناول العوام (و العوام فى نظر المتصوفة هو كل من لم يتمرس بالصوفية وممارساتها) فهم غير قادرين على تذوق المعانى التى لا تتجلى إلا لمن حصل على الكشف الإلهى بالتالى فهم وحدهم من يمتلك حق التأويل لهذه الكتب والمقولات للشيوخ الكبار مثل ابن عربى والسهروردى. النقطة الثانية التى ترد على لسان بعض المتصوفة هى تفضيل مرتبة الولاية على مرتبة النبوة لما فى مرتبة الولاية من اتصال بالذات الإلهية، يستخدم البعض هذه المقولة ليتهمهم بتفضيل الولياء على الأنبياء، لكنهم يردون بأن معظم الأنبياء والرسل يجمعون مرتبة الولاية إلى مرتبة النبوة فيعلون بهذا الجمع عن باقى البشر. تتردد فى هذا السياق مقولة للبسطامى: (خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله) والتى تفهم بشكل فطرى ان الولياء قد خاضوا فى بحر المعاناة أو الحب والوجد ما كان الأنبياء على مشارفه فقط، لكن المتصوفة يتأولون هذه المقولة بأن الأنبياء قد اجتازوا تجربة الولاية بكاملها.

١ ـ وفى الأولياء يعتقد الصوفية عقائد شتى، فمنهم من يفضّل الولى على النبى، ومنهم يجعلون الولى مساوياً لله فى كل صفاته، فهو يخلق ويرزق، ويحيى ويميت،

ويتصرف فى الكون. ولهم تقسيمات للولاية، فهناك الغوث، والأقطاب، والأبدال والنجباء حيث يجتمعون فى ديوان لهم فى غار حراء كل ليلة ينظرون فى المقادير. ومنهم من لا يعتقد ذلك ولكنهم أيضاً يأخذونهم وسائط بينهم وبين ربهم سواءً كان فى حياتهم أو بعد مماتهم.

٢ ـ يعتقدون أن الدين شريعة وحقيقة، والشريعة هى الظاهر من الدين وأنها الباب الذى يدخل منه الجميع، والحقيقة هى الباطن الذى لا يصل إليه إلا المصطفون الأخيار. وقد رد بعض كبار علماء الصوفية هذا الكلام وقالوا ان الحقيقة والشريعة واحد وان الظاهر كالباطن والباطن كالظاهر.

٣ ـ التصوف فى نظرهم طريقة وحقيقة معاً.

٤ ـ لابد فى التصوف من التأثير الروحى الذى لا يأتى إلا بواسطة الشيخ الذى أخذ الطريقة عن شيخه.

٥ ـ لابد من الذكر والتأمل الروحى وتركيز الذهن فى الملأ الأعلى، وأعلى الدرجات لديهم هى درجة الولى.

٦ ـ يتحدث الصوفيون عن العلم اللدنى الذى يكون فى نظرهم لأهل النبوة والولاية، كما كان ذلك للخضر عليه الصلاة والسلام، حيث أخبر الله تعالى عن ذلك فقال: (وعلمناه من لدنا علماً).

٧ ـ بسبب الروحانية التى تميز طرق الصوفية واعتمادها على علوم الباطن وارتباطاتها بكتابات الهرمسية، كل هذا جعل منها غطاء مناسبا للكثير من المشعوذين ومحترفى السحر الأسود.

٨ ـ لقد أجمعت كل طرق الصوفية على ضرورة الذكر، وهو عند النقشبندية لفظ الله مفرداً، وعند الشاذلية لا إله إلا الله، وعند غيرهم مثل ذلك مع الاستغفار والصلاة على النبى، وبعضهم يقول: هو هو، بلفظ الضمير.

من مشاهير العلماء الصوفية من أهل السنة انتسب إلى التصوف علماء كثيرون من اهل السنة كالحافظ أبو نُعَيم، والمحدث المؤرخ أبى القاسم النصرَاباذى، وأبى على الرَوذبارى، وأبى العباسْ الدَينورى، وأبى حامد الغزالى، والقاضى بكارٍ بن قتيبةَ، والقاضى رُوَيمٌ بن أحمد البغدادى، وأبى القاسمِ عبد الكريم بن هوازن القشيرى الجامع بين الشريعة والحقيقة، والشيخ الفقيه محمد بن خَفيفٍ الشيرازى الشافعى، والحافظ ذى المصنفات فى الحديث والرجال أبى الفضل محمد المقدسى، والشيخ عز الدين بن عبد السلام المالكى، والحافظ ابن الصلاح، والنووى، وتقى الدين السبكى وابنه تاج الدين السبكى، وأبى الحسن الهِيكارى، والفقيه نجم الدين الخَبوشانى الشافعى، والفقيه المحقق سراج الدين أبى حفص عمر المعروف بابن الملقّن الشافعى، والحافظ جمال الدين محمد بن على الصابونى، والحافظ شرف الدين أبى محمد عبد المؤمن الدمياطى، والحافظ أبى طاهر السلَفى، والمسند المعمّر جمال الدين أبى المحاسنْ يوسف الحنبلى، وقاضى القضاة شمس الدين أبى عبد الله محمد المقدسى، والمفتى شرف الدين أبى البركات محمد الجُذامى المالكى، والإمام بهاء الدين أبى الحسن على بن أبى الفضائل هبة الله بن سلامة، والحافظ أبى القاسم سليمان الطبرانى صاحب المعاجم المعروفة، والمفتى جمال الدين محمد المعروف بابن النقيب، وقاضى القضاة الشيخ عز الدين عبد العزيز، ووالده قاضى القضاة بدر الدين أبى عبد الله محمد، ووالده شيخ الإسلام برهان الدين ابراهيم بن سعد بن جماعة الكِنانى الشافعى، والشيخ أبى عبد الله محمد بن الفُرات، وقاضى القضاة تقى الدين أبى عبد الله محمد بن الحسين بن رُزَيْن الحموى الشافعى، وشيخ الإسلام صدر الدين أبى الحسن محمد، وشيخ شيوخ عصره عماد الدين أبى الفتح عمر، وشيخ الإسلام معين الدين أبى عبد الله محمد، والشيخ المفسّر النحوى أبى حيان الأندلسى، وقطب الدين القَسطلانى المشهور، والمفسر كمال الدين ابن النقيب، والحافظ أبى موسى المَدينى، والعلامة نجم الدين أبى النعمان بشير بن أبى بكر حامد الجُبعْيرى التبريزى، والحافظ جلال الدين السيوطى، والشيخ عبد الواحد بن عاشرٍ الأنصارى المالكى، والعلامة المحققِ الشيخ أحمد بن المبارك اللّمْطى، وغيرهم خلق كثير.

أماكن الانتشار

انتشر التصوف على مدار الزمان وشمل معظم العالم الإسلامى، وقد نشأت فرقهم وتوسعت فى مصر والعراق وشمال غرب إفريقيا، وفى غرب ووسط وشرق آسيا. تراجعت الصوفية وذلك ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ولم يعد لها ذلك السلطان الذى كان لها فيما قبل.

- محيى الدين بن عربى المراجع التراثية.
- احياء علوم الدين، تأليف أبو حامد الغزالى.
- الفنية تأليف الشيخ عبد القادر الجيلانى.
- رسالة الصوفية والفقراء تأليف أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية. المراجع الحديثة.
- تاريخ الصوفية: تأليف عبد القادر عيسى.
- هكذا ظهر جيل صلاح الدين: د. ماجد عرسان الكيلانى.
- (بنية العقل العربى، العقل الأخلاقى العربى) من مشروع نقد العقل العربى: د. محمد عابد الجابرى.

السلفية

كلمة سلفية تعبر عن تيار إسلامى عريض يشمل الكثير من الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين يدعون فيه إلى العودة إلى نهج السلف الصالح كما يرونه والتمسك به باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل والتمسك بأخذ الأحكام من الأحاديث الصحيحة دون الرجوع للكتب المذهبية ويبتعد عن كل المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، لكن ضمن هذا التيار توجد تنويعات كثيرة لتفسير وتطبيق السلفية فمنهم من يحاول استمداد روح فهم الشريعة من السلف الصالح ومنهم من يطالب بالتطبيق الحرفى لآراء السلف وغالبا وفق فهمه الخاص لهذه الآراء وأبرز ممثلى هذا الفهم الحرفى لآراء السلف (الحركة الوهابية). بالمقابل يعارض رجال الدين المسلمون المذهبيون التوجه السلفى لأنهم يعتقدون أنه امتداد لدعوة ابن تيمية وبأنه يعارض بنية المذاهب الفقهية

التى يدافعون عنها ويتهمون السلفيين بأنهم يهدمون الفقه الذى بناه فقهاء عظام مثل الشافعى وأبو حنيفة ومالك وابن حنبل وأن أى فقيه معاصر لن يصل لدرجة من الفقه تسمح له بمعارضة آراء الأئمة الكبار الأربعة وتلاميذهم أو استنباط الأحكام مباشرة من القرآن والسنة التى هى وظيفة المجتهدين والعلماء. لكن المنهجية التى ينظر بها إلى الاقتداء بالسلف تختلف اختلافا كبيرا بين العلماء والمدراس التى تصف نفسها بأنها سلفية فمع أن المصطلح ظهر أساسا فى وصف بعض العلماء المجددين فى الإسلام الذين أرادوا تحرير الشعوب من كوارث التعصب المذهبى الذى كان شائعا فى أيام الدولة العثمانية، إن هذه الشخصيات لا ترفض الاجتهاد كمبدأ وتحاول اتباع منهج السلف فى العقائد غالبا أما الفقه فتعتقد أنه يجب أن يخضع دوما لعملية تجديد ليناسب العصر ومن هنا كانوا من اهم من ركز على فكرة مقاصد الشريعة وإعادة إحياء البحوث الشرعية فيها. هؤلاء العلماء ورجال الدين يمكن ان نسميهم بالسلفية الاجتهادية وأبرز اعلام هذه المدرسة:

- محمد بن عبدالوهاب.
- محمد رشيد رضا (صاحب المنار) فى مصر.
- البوفالى والشيخ الدهلوى فى الهند.
- الثعالبى فى تونس.
- ابن باديس فى الجزائر.
- علال الفاسى فى المغرب.
- الالوسى فى العراق.
- محمد المهدى السودان.
- محمد السنوسى ليبيا.

إلا ان هذا المصطلح سرعان ما انتشر لاحقا لوصف الملتزمين بالنص الشرعى (قرآنا وسنة) مع رفض لكل قياس أو اجتهاد والتزام بنهج السلف فى رفض أى بدعة وتمثل هذه المدرسة أساسا أتباع وتلاميذ محمد بن عبد الوهاب وبالتالى هم من سيعرفون لاحقا

بالوهابية أو يمكننا أن نسميهم سلفية نصية وهى بشكل عام توازى وتتطابق مع كلمة وهابية.

إلا أن هذه المدرسة السلفية ستتأثر لاحقا بالفكر السياسى الإسلامى، وسيتبنى بعض أعلامها الفكر السياسى الإسلامى الجهادى التى تحاول بناء دولة إسلامية عادلة، خصوصا بعد الصدام التى ستواجهه مع حكومات كانت تعتبرها إسلامية. فتعاون المملكة العربية السعودية مع الولايات المتحدة ودخول جيوش أمريكية لشبه الجزيرة العربية سيشكل صدمة للكثير أدت إلى انضمام العديدين إلى فكر جركات الجهاد الإسلامى التى تكفر الحكومات العربية وتدهو للخرزج عليها، ستشكل هذه مدرسة جديدة يسمون أنفسهم: سلفية جهادية.

أقسام السلفية

- سلفية نصية
- سلفية اجتهادية
- سلفية جهادية زيدية

زيدية فرقة إسلامية سميت بالزيدية نسبة إلى زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب. أحد الفرق الشيعية ويختلفون عن الشيعة الاثنا عشرية بأن إمامهم الخامس هو زيد بن على وليس محمد الباقر وتبنت منهجاً عقائدياً وفقهياً كان حصيلة جهود أعلام المذهب على اختلاف طبقاتهم، وتأثرت أصوليا بمذهب المعتزلة، وفقهيا بالمذهب الفقهى الحنفى. وتعتبر الزيدية الامامة رئاسة عامة وتعد من أوجب الفرائض ويكون اختيار الإمام بالترشيح ومعناه ان يختار من أهل البيت من تتوافر فيه شروط الامامة من أولاد الحسن والحسين على السواء ويعتقدون بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، وجوزوا مبايعة امامين فى اقليمين مختلفين بحيث يكون كل واحد كل واحد منهما اماما فى اقليمه ما دام جامعاً لأوصاف الامامة. تشعبت الفرقة الزيدية إلى عدة فرق، وقد اختلف المؤرخون فى عددها، فعدهم الاشعرى ست فرق وهى الجارودية والسليمانية والبترية والنعيمية وفرقة يتبرأون من ابى بكر وعمر ولا ينكرون رجعة الاموات قبل يوم

القيامة واخرى تولوا ابا بكر وعمر ولا يتبرأون ممن برئ منهما وينكرون رجعة الاموات ويتبرأون ممن دان بها وهم اليعقوبية، وحصرهم المسعودى بثمانى فرق وهى الجارودية والمرئية والابرقية واليعقوبية والعقبية والابترية والجريرية واليمانية. تمكنوا من تأسيس دولة لهم فى اليمن إلى ان اقصيت الزيدية عن الحكم فى اليمن بحلول الجمهورية فى سنة ١٩٦٢ ميلادى. مثلما أقاموا دولة بطبرستان ودولة بالمغرب. وللزيدية وجود قوى باليمن وجنوب غرب المملكة العربية السعودية، وهم يتعرضون فى الوقت الحالى(٢٠٠٥-٢٠٠٦) باليمن لاضطهاد الشوافع المثلين فى النخبة الحاكمة الحالية. كما كان للزيدية وجود قوى فى صعيد مصر وظل هذا التواجد خلال العصر المملوكى، وقد قاموا بثورة عظيمة بقيادة الشريف الجعفرى الطالبى الزينبى من نسل عبد الله بن جعفر بن أبى طالب وزينب بنت الإمام على الأمير حصن الدين ثعلب ضد الحكم المملوكى ونظروا للمماليك على أنهم عبيد وخوارج مثل سادتهم الأيوبيين، وقد عبر عن ذلك بقوله: نحن أصحاب البلاد ونحن أحق بالملك من المماليك وكفى اننا خدمنا بنى أيوب وهم خوارج خرجوا على البلاد. وقد تحالفت تحت قيادة حصن الدين ثعلب قبائل آل البيت من اجعافرة الطالبيين والجعافرة الصادقيين والحسنية، وشاركت فى الثورة قبائل عربية أخرى مثل السنابسة من طوء فى بحرى مصر بمحافظة الغربية وكفر الشيخ اليوم، وقبائل لواتة الأمازيغية الليبية الأصل المستوطنة أيضا بحرى مصر بالمنوفية والغربية وغيرهما، وقبائل مدلج من كنانة ببحرى مصر خاصة بمحافظة البحيرة وحوالى الإسكندرية، وقد أخمد السلطان المملوكى أيبك الثورة وأسر الشريف حصن الدين ثعلب وقتل صبرا، وتلك الثورة هى آخر ثورة عربية فى مصر بعدها استقر الأمر للمماليك، ثم العثمانيين من بعدهم مع بعض التمردات الصغيرة الشأن التى لا تطلب الحكم بل لدوافع اقتصادية، وقد قامت بتلك التمردات الصغيرة قبائل عربية وأمازيغية مثل هوارة على أن جميع التمردات التى تلت ثورة حصن الدين ثعلب لم تكن ذات دوافع دينية كما أشرنا ولم يكن لها أدنى علاقة بالتشيع بصفة عامة والزيدية بصفة خاصة فيما عدا بعض الأحداث فى عصر الظاهر بيبرس الذى اتخذ أقصى الإجراءات للقضاء على التشيع بإلزام جميع رعيته باعتناق واحد من المذاهب السنية الأربعة فى عام ٦٥٩ للهجرة. وقد خف التشيع

الزيدى بعد ذلك وإن كان من غير المعروف إلى أى مدى قد اضمحل، حيث يذكر أبو المحاسن (و هو مؤرخ مملوكى وابن لأحد المماليك) فى النجوم الزاهرة بأن أحد أهالى الصعيد حكى له: (أن غالب مزارعى بلدتنا أشرافا علوية). وفى موضع آخر من النجوم الزاهرة يقول أبو المحاسن عنهم، أى عن الأشراف العلوية بصعيد مصر: (كان معظمهم شيعة زيدية ويتجاهرون بذلك). وبقايا الزيدية بمصر تتمثل فى قبائل وعائلات الحسنية وتعرف الأخيرة أيضا بالحساسنة، لانتسابها للإمام الحسن بن على ويتواجدون فى محافظات أسيوط وسوهاج وقنا وأسوان ولهذه القبائل والعائلات المعروفة باسم الحسنية (و أيضا بإسم الحساسنة) فروع فى محافظات أخرى بشمال مصر بالإضافة للقاهرة والإسكندرية بحكم عامل الهجرة الاقتصادية ونتيجة أيضا لعادة الثأر التى كانت تنتشر فى موطن الحسنية (الحساسنة) الأول بصعيد مصر من أسيوط إلى أسوان. على أنه يلاحظ أن بعضا من قبائل الحسنية وغيرهم من الأشراف سواء من الجعافرة الطالبيين أو من الجعافرة الصادقيين تحولت فى مصر فى العصر الفاطمى الإسماعيلى من التشيع الزيدى بالنسبة للحسنية والجعافرة الطالبيين ومن الاثنا عشرية للجعافرة الصادقيين، إلى التشيع الإسماعيلى الفاطمى بمرور الوقت وهو الأمر الذى يلقى بظلال من الشكوك حول ثورة حصن الدين ثعلب الجعفرى الطالبى الزينبى، هل هى ثورة زيدية أم ثورة إسماعيلية فاطمية. الآراء التى تميل إلى الرأى القائل بأنها ثورة إسماعيلية تعتمد على وصف الأمير حصن الدين ثعلب المماليك والأيوبيين بالعبيد الخوارج وهو أمر يعنى إيمانه وإيمان المشاركين فى الثورة بعدم شرعية عمل صلاح الدين الأيوبى حين أنهى حكم الفاطميين، على أن الرأى الآخر القائل بأنها ثورة زيدية يدعمه قول حصن الدين ثعلب: نحن أحق بالملك من المماليك، حيث إن المعتقد الزيدى يشترط فى الإمام أن يكون من ولد فاطمة وأن يخرج مطالبا بالإمامة دون شرط الوراثة أو الوصية. فى كل الأحوال استمر الوجود الزيدى فى مصر قويا فى العصر المملوكى كما أسلفنا اعتمادا على أبى المحاسن بن تغرى بردى المؤرخ المملوكى المعاصر للأحداث فى كتابه المعروف النجوم الزاهرة، مثله فى ذلك مثل باقى الطوائف الشيعية حيث يذكر شمس الدين الدمشقى فى كتابة نخبة

الدهر فى عجائب البر والبحر عن بلدة أصفون - القريبة من الأقصر - وجد بها (طائفة من الاسماعيلية والرافضة والإمامية وطائفة من الدرزية والحاكمية). ويقول ابن حجر فى كتابه الدرر الكامنة فى ترجمته لعلى بن المظفر الإسكندرانى إنه (شديد فى مذهب التشيع من غير سب ولا رفض)، وهو نفس الحال مع الزيدية الذين يقبلون بالشيخين أبو بكر وعمر. ويذكر العينى فى عقد الجمان عن أحداث عام ٦٥٩ للهجرة وكذلك المقريزى فى السلوك ثورات جماعات من السودان والركبدارية والغلمان وشقهم طرقات القاهرة صائحين (يا آل على). وقول الأدفوى فى الطالع السعيد عن بلدة إسنا بمحافظة قنا بصعيد مصر اليوم إن (التشيع كان فى إسنا فاشيا والرفض ماشيا فجف حتى خف)، وقوله أيضا عن بلدة أصفون إنها كانت معروفة (بالتشيع.. لكنه خف وقل). (المراجع: الملل والنحل للشهرستانى البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزى.. السلوك للمقريزى النجوم الزاهرة للمؤرخ المملوكى أبى المحاسن بن تغرى بردى نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر لشمس الدين الدمشقى.. الدرر الكامنة لابن حجر عقد الجمان للعينى الطالع السعيد للأدفوى.. المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك للأستاذ الجامعى الدكتور سعيدعبدالفتاح عاشور الاسماعيلية (طائفة) أحد الفرق الاسلامية المنحدرة من المذهب الاسلامى الشيعى.. وتعد الاسماعيلية ثانى اكبر جمهور الشيعة بعد الاثنى عشرية. ولعل معظم جمهور الاسماعيلية يتركز فى شبه القارة الهندية، سوريا، العربية السعودية، اليمن، وشرق القارة الافريقية. وفى الاونة الاخيرة، انتشرت الاسماعيلية فى القارة الاوروبية وامريكا الشمالية نتيجة هجرات الاسماعيليين لتلك الاماكن. وقد ذكر الأمام الأمير أغاخان الثالث فى مذكراته المنشورة أن الإسماعيلية فى عصره تتواجد فى بعض المناطق من صعيد مصر، وهو امتداد للوجود الإسماعيلى فى مصر سواء فى العصر الفاطمى وبعده حيث يذكر شمس الدين الدمشقى والذى عاش فى العصر المملوكى (القرن الثامن الهجرى) فى مصنفه نخبة الدهر عند حديثه عن بلدة أصفون القريبة من الأقصر أنه وجد بها: (طائفة من الإسماعيلية والرافضة والإمامية وطائفة من الدرزية والحاكمية). وتشترك الاسماعيلية مع الاثنا عشرية بمفهوم الائمة

المنحدرين من نبى الاسلام محمد وابنته فاطمة ولكن انشق الاسماعيليون عن جمهور الشيعة الاثنا عشرية عند الامام السادس (جعفر الصادق) ومن سيخلفه من ابنائه. فجنح الاسماعيليون مع ابن جعفر الصادق الاكبر "اسماعيل" بينما تبنى الاثنا عشريون ابنه الاصغر "موسى الكاظم". وفى القرن العاشر الميلادى، هاجر امام الاسماعيلية "عبيدالله المهدى" ليستقر فى تونس ويؤسس فيها الدولة الفاطمية. وتمكن من بعده خلفاؤه من ضم شمال افريقيا ومن ضمنها مصر وجزء من شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام وصقلية وجنوب إيطاليا، وانتقلت عاصمة الدولة الفاطمية إلى العاصمة الجديدة "القاهرة". وتجدر الاشارة ان الدروز تفرعوا من الاسماعيلية عند امام الاسماعيلية السادس عشر "الحاكم" الإسماعيلية هى طائفة شيعية تنتسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق وهى فرق وملل أكبرها الآغاخانية إضافة إلى المؤمنية والداؤودية والسليمانية....الخ. ويتواجد الإسماعيليون فى أماكن متفرقة: سورية، العراق، مصر، لبنان...الخ وفى الهند وباكستان والدول الأوروبية يتزعم الآغاخانية حاليا الإمام كريم بن على بن محمد شاه الحسينى. حدث أول انقسام بين صفوف الشيعة عند الإمام السادس جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر عليه السلام حيث ساقت الإسماعيلية الإمامة فى ولده إسماعيل واستمرت الإمامة بعده حتى الإمام الحاضر كريم شاه الحسينى عليه السلام «هذا عند الإسماعيلية الآغاخانية» أما الفرع الثانى من الشيعة فقد ساقت الإمامة فى الابن الأصغر للإمام جعفر الصادق موسى الكاظم حتى الإمام محمد بن الحسن العسكرى المعروف بلقب المهدى المنتظر الذى اختفى بسرداب فى مدينة سامراء العراقية.....و يعتقد اتباعه انه سيظهر ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعد أن ملأت ظلماً وفجوراً...... نشأة المذهب الإباضى لما وقعت معركة صفين، بادر جذور الإباضية الأولون (وكان اسمهم القراء) إلى مناصرة على فى حرب صفّين ضد معاوية بن أبى سفيان وسقط فى الميدان إلى جانبه عدد من الصحابة كعمار بن ياسر. حتى بادر عمرو بن العاص إلى الأمر برفع المصاحف على الرماح. وقبل على بالتحكيم، لكنه جوبه بمعارضة من القراء. وبعد ما رأى أصحابه أنهم فى حل من بيعته لخلعه نفسه بقبول التحكيم وبقائهم بلا إمام بعد كل هذا رأوا أنه لا بد من إمام يخلفه فى أمورهم فعرضوها على كبارهم واحدا واحدا فأبوها إلا عبد الله

بن وهب الرّاسبى الأزدى، قبلها قائلاً: ما أخذتها رغبة فى الدنيا ولا أردها فرقا من الموت. فانحازوا عندئذ إلى النهروان وبعد أن همّ على بالذهاب إلى الشام لقتال معاوية بن أبى سفيان صرفه الأشعث بن قيس إلى النهروان آمرا إياه بقتال الوهبية هناك. فصرف جنده إلى النهروان لنصيحة الأشعث بن قيس ظاهرًا، ولكن لسر فى نفسه لأنه يرى أن عبد الله الراسبى أزديا غير قرشى، وهو يرى كمعاوية أن الإمامة فى قريش، فإذا انتقلت ذهبت عنهم إلى الأبد. فقام بحملته على النهروان قبل أن يتقوى أمرهم، لكنه ندم على ذلك أشد الندم حتى قال لمولاه قنبر لما سأله عن سبب بكائه الطويل: ويحك، صرعنا خيار هذه الأمة وقراءها. بعد ذلك، هرب من بقى منهم إلى البصرة واتخذوها مقرا لهم، حتى ظهرت فئة منهم، يكفرون مرتكب الكبيرة ويستحلون دماء أهل التوحيد، سمّوا بالخوارج، فقال الربيع بن حبيب لأتباعه: دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل، فلما تجاوزا ذلك إلى الفعل، طاردوهم الإباضية، وتبرأوا منهم، وأظهروا عداوتهم الشديدة لهم، لكن الكثير من المؤرخين تحدثوا بضم الإباضية إلى الخوارج. انتشار المذهب الإباضى يرجع المذهب الإباضى فى نشأته وتأسيسه إلى عصر التابعين؛ فمؤسسه الذى أرسى قواعد الفقه الإباضى وأصوله هو التابعى الشهير جابر بن زيد الأزدى فهو إمام ومحدّث وفقيه، من أخص تلاميذ ابن عباس، وممن روى الحديث عن أمّ المؤمنين عائشة رضى الله عنها وعدد كبير من الصحابة ممن شهد بدرًا. كان إماما فى التفسير والحديث، وكان ذا مذهب خاص به فى الفقه. ولد سنة ٢١ للهجرة، وكان أكثر استقراره بالبصرة وبها توفى سنة ٩٣ للهجرة. ولم ينسب إليه المذهب وإنما نسب إلى عبدالله بن إباض وهو تابعى أيضا عاصر معاوية بن أبى سفيان وتوفى فى أواخر أيام عبد الملك بن مروان فهى نسبة عرضية كان سببها بعض المواقف الكلامية والسياسية التى اشتهر بها ابن إباض وتميز بها، فنسب المذهب الإباضى إليه، ولم يستعمل "الإباضية" فى تاريخهم المبكر هذه النسبة، بل كانوا يستعملون عبارة "جماعة المسلمين" أو "أهل الدعوة" أو "أهل الاستقامة" وأول ما ظهر استعمالهم لكلمة "الإباضية" كان فى أواخر القرن الثالث. وقد توزع علم جابر بن زيد فى روافد كثيرة، لعل أخصبها وأثراها ما أثره عنه تلاميذه الذين انتشر المذهب على أيديهم، أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة

التميمى، وضمام بن السائب وغيرهم. وقد تم تدوين ذلك الفقه فى فترة مبكرة، فكان جابر بن زيد نفسه ممَّن يستعمل الكتابة والمراسلة فكتب بأجوبته إلى تلاميذه وأصحابه، (وقد حفظ لنا التاريخ شيئا منها إلى اليوم). واستكتب بعض زملائه من التابعين مثل عكرمة مولى ابن عباس فى بعض المسائل. والذى بين أيدينا من روايات ذلك الفقه المبكر: كتاب روايات ضمام، وفتيا الربيع بن حبيب، وكتاب النكاح لجابر بن زيد، وكتاب الصلاة له، وكثير من الروايات عن تلميذه عمرو بن هرم وعمرو بن دينار، بالإضافة إلى حديثه الذى جمعه الربيع بن حبيب فى مسنده الصحيح.

المذهب الإباضى (الاباضية)

بالنظر إلى تأسيسه ونشأته من أقدم المذاهب الفقهية الإسلامية وهو نتاج مدرسة العراق والبصرة خصوصا. على أنه وإن تأثر بمدرسة العراق فاستخدم علماؤها الرأى والقياس أيضا على تردد من بعضهم خصوصا جابر بن زيد و"أبا عبيدة"، إلا أن تأسيسه على يدى "جابر" وهو محدث صاحب آثار جعل منهجه يطبع فقه المذهب ويغلب عليه، ويحد من تأثير مدرسة الرأى، التى عظم خطرها فى العراق. على أن اتساع دائرة المذهب الإباضى كدعوة إسلامية سياسية عامة جعل المذهب لا يكسب طابعا خاصا يغلب عليه مدرسة بعينها أو ينسب إلى مدينة بعينها كالبصرة، فَإِنَّ الباحث يتردد كثيرا قبل أَن يرسل حكما عاما يربط فيه المذهب بمركز التجمع الإباضى فى البصرة، فقد كانت تجمعات مماثلة فى كل من الكوفة ومكة والمدينة وخراسان عرف منها علماء بارزون مختارون، سجلت أقوالهم فى الآثار المبكرة لعلماء "الإباضية". واكتملت صورة المذهب وتم تحرير أقواله وآرائه فى صورتها النهائية فى أواخر أيَّام أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة، الذى خلف جابر بن زيد على إمامة أشياخ المذهب فى البصرة، وهى مركز التجمع الأساسى لعلماء الإباضية؛ حتًى قرابة نهاية القرن الثالث. وعنه حمله طلبته الذين وفدوا عليه من المغرب والمشرق إلى بلدانهم، التى أضحت (من بعد) مراكز "لدول إباضية"، لعبت دورا سياسيا خطيرا، فى كل من جنوب الجزيرة وشرقها (اليمن، وحضرموت ثُمَّ سلطنة عمان وفى شمال افريقيا: ليبيا، تونس، الجزائر).

كما يقول الشيخ على يحيى معمر هى: القرآن والسنة والإجماع والقياس، والاستدلال ويندرج تحته الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة. وبعض علماء الإباضية يطلقون على الإجماع والقياس والاستدلال كلمة الرأى فيقولون إن مصادر التشريع هى القرآن والسنة والرأى وبسبب ذلك أخطأ بعض ممن كتب عنهم فظن أنهم ينكرون الإجماع. ومن أصولهم التشريع ما يلى:

- إذا تعارض قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعمله، ولا يمكن الجمع بينهما، فالقول أقوى لأنه أساسا موجه إلينا أما عمله فيحتمل الخصوصية. ومن أمثلة ذلك ما رواه الترمذى عن أبى هريرة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال" من أصبح جنبا أصبح مفطرا" والذى يعارضه الحديث الذى رواه البخارى عن عائشة أنه كان يصبح جنبا وهو صائم. فالإباضية يأخذون بحديث أبى هريرة بناء على هذا الأصل، وهو الأحوط، أما غيرهم فيأخذون بحديث عائشة بحكم أنه فى البخارى وهو عمل النبى (صلى الله عليه وسلم).

- الحديث الأحادى لا يحتج به فى أمور العقائد لأنه يوجب العمل ولا يوجب العلم فلا تبنى عليه المعتقدات لأن المعتقدات يجب أن تنشأ عن الحجج اليقينية القطعية ولا تنشأ عن الحجج الظنية ونتيجة لذلك فقد اختلفوا مع المذاهب الأخرى فى بعض فروع العقائد. ومنها رؤية الله تعالى فى الآخرة وخلود مرتكب الكبيرة فى النار إن لم يتب.

- الأعمال التى صدرت عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى بعض العبادات لسبب عارض، أو فعلها ولم يعد إليها، أو لم يثبت أنه داوم عليها، لا يعتبروها سنة، وإنما يرونها واقعة حال يمكن الإتيان بها فى ظروف مشابهة فقط، ومنها: القنوت فى الصلاة، ورفع الأيدى عند التكبير والجهر بكلمة آمين بعد الفاتحة.

- أساس العقيدة فى الله تبارك وتعالى هو التنزيه المطلق فلا يشبهه ولا يشبه شيئا من الخلق وما جاء فى القرآن الكريم أو فى السنة النبوية المطهرة مما يوهم التشبيه فإنه

يؤول بما يفيد المعنى ولا يؤدى إلى التشبيه ويبتعدون كل البعد عن وصفه تعالى بما يوهم التشبيه ويثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا كما أثبتها لنفسه.

دور الكندى فى الفلسفة الاسلامية

كان يعقوب بن اسحاق الكندى (٨٠٥ - ٨٧٣) أول مسلم حاول أستعمال المنهج المنطقى فى دراسة القرآن، كانت أفكار الكندى متأثرا نوعا ما بفكر المعتزلة ومعارضا لفكر أرسطو من عدة نواحى. نشأ الكندى فى البصرة واستقر فى بغداد وحظى برعاية الخليفة العباسى المأمون، كانت اهتمامات الكندى متنوعة منها الرياضيات والعلم والفلسفة لكن اهتمامه الرئيسى كان الدين. بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكرى دينيا وكان مقتنعا بأن حكمة الرسول محمد النابعة من الوحى تطغى على إدراك وتحليل الإنسان الفيلسوف هذا الرأى الذى لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده. لم يكن اهتمام الكندى منصبا على دين الإسلام فقط بل كان يحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى الحقيقة من جميع المصادر ومن شتى الديانات والحضارات. كان الخط الفكرى الرئيسى للكندى عبارة عن خط دينى إسلامى ولكنه اختلف عن علماء الكلام بعدم بقائه فى دائرة القرآن والسنة وإنما خطى خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية وقام باستعمال فكرة أرسطو والتى كانت مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هى التى حولت الثبات إلى حركة فقام الكندى بطرح فكرة مشابهة ألا وهى إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة انطلاق حركة ما. كان الكندى لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء واقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته. لكن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لا تعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندى حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لايمكن وصفه بفيلسوف حقيقى ولكنه كان ذا تأثير على بداية تيار فكرى حاول التناغم بين الحقيقة

الدينية والميتافيزيقيا. وفى عصره (عصر المعتصم) سيحاول الكندى أن ينخرط فى معركة "نصرة العقل" ضد أفكار الهرمسية والأفلوطينية المحدثة لذلك سنجده يؤلف "الرد على المنانية والمثنوية" وسيرفض نظرية الهرمسية والأفلوطينية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (وهى الطريقة التى تجعل بها الهرمسية وسائط بين العقل الكلى أو العقل العاشر الفعال والإنسان) وهى أساس نظرية الفيض التى تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول عن طريق الفيض أو الغنوص. يرفض الكندى هذا الاتصال ويميز بين "علم الرسل" الذى يحدث عن طريق الوحى (الوسيلة الوحيدة بين الله والإنسان) و"علم سائر البشر" الذى لا يحدث إلا عن طريق البحث والاستدلال والاستنتاج. فى مجال الوجود وعلى عكس الفلاسفة اللاحقين تبنى الكندى فكرة "حدوث العالم" مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم متناه والزمان متناه أيضا والحركة متناهية، إذا العالم متناه ومحدث: حسب تعبير الكندى: " الله هو العلة الأولى التى لا علة لها الفاعلة التى لا فاعل لها المتممة التى لا متمم لها، وواضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح فى كلام الكندى الذى لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو. إضافة لذلك يقرر الكندى أن الحقيقية الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحى ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل فى مجال تأويل معقول. بالمقابل سيؤلف الكندى "رسالة فى الفلسفة الأولى" ليهديها إلى الخليفة المعتصم وهى بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) والدعوة إلى الاستفادة لما ورد فى علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبى لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطى بشكل واضح.

دور الرازى فى الفلسفة الإسلامية

تميز الجيل الذى ظهر بعد الكندى بصفة اكثر حزما وراديكالية، فكان أبو بكر الرازى (٨٦٤ - ٩٢٣) الذى وصف بكونه ذو تيار فكرى رفض إقحام الدين فى شؤون العقل

ورفض فى نفس الوقت نظرة أرسطو للميتافيزيقيا وكان فكره أقرب إلى الغنوصية أو (العارفية) حيث قال الرازى إن من المستحيل ان يكون منشأ المادة عبارة عن كينونة روحية ورفض الرازى ايضا فكرة والتى كانت مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات ورفض فى نفس الوقت تحاليل علماء الكلام عن الوحى والنبوة. كان الرازى مقتنعا بأن التحليل العقلى والمنطقى هى الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعرفة وعليه فإن الكثير من المؤرخين لايعتبرون الرازى مسلما بالمعنى التقليدى للمسلم ويرى الكثيرون انه كان الإنعطافة الحقيقية الأولى نحو الفلسفة والفيلسوف كما كان يعرف فى الحضارة اليونانية. كان الرازى طبيبا بارعا ومديرا لمستشفى فى الرى فى ايران وكان جريئا فى مناقشة التيار الفكرى الذى سبقه وكان مؤمنا إن الفيلسوف الحقيقى لا يستند إلى تقاليد دينية بل يجب عليه التفكير بمنأى عن تأثير الدين وكان مقتنعا إن الإعتماد على الدين غير مثمر لاختلاف الأديان المختلفة فى وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة. أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازى كان نقدا عميقا جدا بالرغم من بساطته والنقد البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة فماذا عن عامة الناس أو الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفى هل يعنى هذا بأنهم تائهون للابد، يأتى أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة فى المجتمع الإسلامى ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وبأشخاص اتسموا بذكاء عال وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة من قبل الجميع وليس البعض.

دور الفارابى فى الفلسفة الاسلامية

بدأ الفارابى من من نقطة الانتقاد الموجهة للرازى وللفلسفة بصورة عامة وكان النقد عبارة عن فائدة الفلسفة فى تنظيم الحياة اليومية للإنسان البسيط الذى يرى الفلسفة شيئا بعيدا كل البعد عن مستوى أستيعابه ولايجد فى ذلك النوع من المناقشات اى دور عملى ملموس فى حياته اليومية. حاول أبو نصر محمد الفارابى (٨٧٤ - ٩٥٠) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض رائدا فى

هذا المجال حيث حاول فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" التطرق إلى القضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام. فى كتاب "الجمهورية" طرح أفلوطين فكرة إن المجتمع المثالى يجب أن يكون قائده فيلسوفا يحكم حسب قوانين العقل والمنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط. من هذه الفكرة حاول الفارابى ان يطرح فكرته حول إن الرسول محمد كان بالضبط ما حاول أفلوطين أن يوضحه عن صفات قائد "المجتمع الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابى من تبسيط تعاليم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط. بهذه النظرة ابتعد الفارابى كليا عن مفهوم الخالق فى الفلسفة اليونانية الذى كان بعيدا كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذى لم يخاطب الإنسان يوما، ولكن الفارابى ضل ملتقيا مع فكر أرسطو فى نقطة إن قرار الخلق لم يكن عبثيا ولا متسرعا. استخدم الفارابى فكرة النشوء اليونانية التى كانت تختلف عن فكرة الخلق فى الديانات التوحيدية فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست لقوانين دينية أو إلهية. حاول الفارابى تطويع هذه الفكرة من النظرة التوحيدية للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشئه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التى بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من النشوء لكى يرجع إلى الخالق الأولى وكان هذا التحليل بالطبع مخالفا لفكرة القرآن عن خلق الإنسان الكثير من الدراسات تعتبر الفارابى أهم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالعربية، بالمقابل سنجد أن الفارابى كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد فى ظل دول وإمارات إسلامية متفرقة فى عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابى يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده يحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفلسفة فى كتاب الحروف ؛ وسيحاول أن يجمع بين رأى الحكيمين: أفلوطين وأرسطو فى كتاب الجمع بين الحكيمين. وسنجده أيضا عكس الكندى يحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص فى منظومته الفكرية فيقبل نظرية العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابى بنتيجة النفس والتأمل بل المعرفة

والسعادة (الصوفية العرفانية) هى نتيجة المعرفة عن طريق البرهان. وكما فى نظرية الأفلوطينية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثانى فالثالث حتى العقل العاشر التى يعطى الهيولى والمادة التى تتشكل منها العناصر الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب. والدين والفلسفة يخبراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التى تتصور فى نفوس العامة لما هى عليه الحقيقة، وكما تتوحد الفلسفة مع الشريعة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والسعادة للجميع. هذا كان حلم الفارابى المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلوطين ؛ كتاب الحروف يحتل كتاب الحروف للفارابى أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب بحثا فى الفلسفة الأولى، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التى كانت تتعلق أساسا بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية اللفظ/المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم الكلى وتشريع دور المنطق فى البيئة الإسلامية التى كانت رافضة لها. يحاول الفارابى بداية شرح كيفية تكون المعرفة بدءا من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكرة من ثم نشأة العلوم العملية والنظرية. وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابى مرحلة نشوء اللغة: فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتى الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (و يختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ والكلمات: المحسوس أولا ثم صورته فى الذهن ثم اللفظ المعبر عنه. فى مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأشياء بل عن العلاقات التى تربط بينها. الفارابى هنا يستخدم أسلوب برهانيا ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى). وبنفس السياق أيضا يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هى محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (فى الذهن) وما نظام الأفكار فى الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة فى الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة إضافة

إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل الفارابى أن هناك نظامين: نظام للألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعانى فى النفس، ونظام آخر مستقل للمفهومات والمعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية فى الخارج الفيزيائى. ومن هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذى يعنى بصر ألفاظ اللغة وعلاقاتها مع مدلولاتها ومعانيها. وعلم المنطق الذى يعنى بترتيب العقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البدهيات أى قواعد التفكير السليم. يلى ذلك حسب ترتيب الفارابى مرحلة جمع اللغة وصون الألفاظ من الدخيل والغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التى تضبط طريقة كتابتها ونطقها (نشأة علوم النحو)، وهكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية. يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس وتقنية، ومن ثم سيتلو ذلك نشأة العلوم القياسية التى تعرف بالعلوم الطبيعية، هى العلوم بحق ضمن المفهوم الأرسطى الذى يتبناه الفارابى أيضا أى علوم الرياضيات والمنطق ولأسلوب القياسى الاستنتاجى. فتتميز الطرق الاستدلالية: الخطبية والجدلية والسفسطائية والتعاليمية (الرياضية) وأخيرا البرهانية ويتضح أن المعرفة اليقينية تنحصر فى الطرق البرهانية، وهكذا تتشكل الفلسفة ليليها بعد الذلك نشأة الشريعة أو الدين أو بمصطلح الفارابى الملة فحسب الفارابى: الفلسفة يجب أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور والعوام لنقل الحقائق التى نتوصل لها عن طريق الفلسفة لكن فى بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة فى مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق ومن هنا يحصل التعارض بين تأويلات الدين وتاويلات الفلسفة وواجب الفلاسفة تبيين الحقائق بحيث يبدو ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة.

دور الشيعة الإسماعيلية

لاقت محاولة الفارابى لتفسير النشوء فى الفلسفة اليونانية والتى كانت مختلفة نوعا ما عن فكرة الخلق قبولا وتعاطفا من قبل الصوفية والشيعة وخاصة الإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسى لهم فى تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطمية عام ٩٠٩

والذى كان معارضا للخلافة السنية فى بغداد وفى عام ٩٧٣ امتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر : بدأ الفكر الإسماعيلى بالاقتناع بأن الإمام الشيعى هو بطريقة ما عبارة عن ضل الله فى الأرض وكانت هناك قناعة بأن الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقى إلى على بن أبى طالب وسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث "النور المحمدى". كان الفكر الإسماعيلى يعتقد أن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلى والمنطقى فى الدين ولاتعير اهتماما إلى الجانب الروحى ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعانى الدفينة للقرآن وسمى هذا العلم علم الباطن وبدلا من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجى استعمل الإسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلى الباطنى للإنسان. قام الإسماعيليون بدمج بعض الأفكار الزردشتية مع الأفلوطينية المحدثة لتوضيح فكرتهم الفلسفية التى كانت عبارة عن فكرة قديمة نوعا ما ومفاده أن الحياة أو الحقيقة أو الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه فى الحياة الدنيا ووجه خفى يقع فى السماوات العلى وعليه وحسب هذا المفهوم فإن أى صلاة أو دعاء أو زكاة يقوم به الإنسان فى هذه الحياة هى فى الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك الفعاليات فى السماء العلى مع فرق مهم وهو ان نسخة السماء العلى هى الخالدة وذات ابعاد حقيقية وأن السماء العلى نفسها هى أكثر حقيقية من الحياة الدنيا. من الجدير بالذكر أن فكرة بعدى الحياة الدنيا والسماء العلى كانت فكرة إيرانية قديمة تركها الفرس عندما اعتنقوا الإسلام ولكن الإسماعيليين أعادوها للحياة ودمجوها مع فكرة النشوء اليونانية وتحليل الفارابى القائلة إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التى بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وأن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من النشوء لكى يرجع إلى الخالق الأولى. كانت السماوات العشر التى تفصل الإنسان عن الله حسب المفهوم الإسماعيلى مرتكزة على الرسول محمد وأئمة الشيعة السبع حسب الإسماعيلية (على، الحسن، الحسين، على زين العابدين، زيد بن على، جعفر الصادق، اسماعيل بن جعفر الصادق)، ففى السماء الأولى كان الرسول محمد وفى السماء الثانية على بن أبى

طالب، وبعد الأئمة السبع وأخيرا وفى السماء الأقرب إلى الأرض كانت فاطمة ابنة الرسول محمد وكان هذا بالطبع مخالفا لفكرة أرسطو وتحليل الفارابى لتلك الفكرة حيث كانت الفلسفة اليونانية تؤمن بأن هناك "الأول" ومن هذا الأول نشأ "الثانى"الذى اتصف بالذكاء ونتيجة لقدرة الثانى على استيعاب فكرة الأول نشأ "الثالث" ومن الثالث نشأ "السماء العلى" ومنه نشأت النجوم والكواكب والشمس والقمر ومنه اتى العاشر والأخير الذى كان بمثابة جسر رابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى.

الباطنية

تعتبر الباطنية فرقة من فرق الشيعة ويطلق عليه ايضا القرمطية أو القرامطة والإسماعيلية وكانوا يأمنون حسب تعبيرهم بأن "لكل ظاهر باطنا والظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب المطلوب" ويعتقد أن لفظة الباطنية ظهرت مع ميمون بن ديصان الأحوازى الذى اختاره جعفر الصادق وصيا على حفيده محمد بن إسماعيل كانت الفكرة الرئيسية لعلم الباطن هو معرفة الأبعاد الخفية للدين وتم التكثيف من استعمال الرموز التى حسب اعتقاد الإسماعيليين أظهرت حقائق عميقة لم يتمكن الحواس اوالمنطق من إدراكها. كانت الوسيلة الرئيسية هى التأويل والذى كان باعتقادهم سوف يرجع بهم إلى لحظة الوحى بالتالى إلى اللوح المحفوظ. حاول الفيلسوف الفرنسى هينرى كورين (١٩٠٣ - ١٩٧٨) توضيح فكرة التأويل حيث كان كورين مهتما بتاريخ ودور الثقافة الشيعية فقال كورين إن التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم فى الموسيقى حيث كان الإسماعيليون يزعمون إنهم قادرون على سماع عدة مستويات عند سماعهم لآية قرآنية وكانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسى بالإضافة إلى الكلمات المجردة طرح المفكر الإسماعيلى أبو يعقوب السجستانى (توفى عام ٩٧١) نظريته حول افضل وسيلة لمعرفة كينونة وماهية الخالق الا وهى وسيلة نفى النفى، على سبيل المثال يبدأ المرء بالقول إن الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء ثم يبدأ المرحلة الثانية وهى نفى هذا النفى بقول ان الله ليس ليس كينونة وإن الله ليس ليس بعالم كل شيء. كانت الفكرة الرئيسية

من هذا الطرح هو محاولة إظهار ان اللغة الإنسانية غير قادرة على وصف طبيعة الخالق بعد السجستانى حاول المفكر الإسماعيلى حميد الدين كرمانى (توفى عام ١٠٢٠) يوضح اهمية أسلوب نفى النفى فى بعث الطمأنينة الداخلية إذا تم استعمالها بحكمة وأنها ليست عبارة عن خداع عقلى بل محاولة لتنوير الباطن. من الجدير بالذكر ان فلسفة نفى النفى يتم استعمالها بكثافة لحد هذا اليوم وخاصة فى مجال البحوث الإحصائية العلمية حيث يبدأ الفرضية عادة بنفى ثم يتم نفى هذا النفى، على سبيل المثال يبدأ باحث ما بدراسة علاقة التدخين بالسرطان فيبدأ من فرضية انه لاعلاقة بين التدخين والسرطان وتدريجيا من خلال الأرقام والإحصاءات يتم نفى هذا النفى. كانت لمدرسة الفكر الباطنى والفكر الإسماعيلى أعظم الأثر فى نشوء حركة إخوان الصفا الفلسفية لاحقا. إخوان الصفا تحت تأثير الفكر الإسماعيلى انبثقت جماعة اخوان الصفاء فى البصرة فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى فى الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التظافر للسعى إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التى تطهر النفس" للاطلاع على نبذة مختصرة من رسائل إخوان الصفا ؛ ومن الأسماء المشهورة فى هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستى المشهور بالمقدسى، وأبو الحسن على ابن هارون الزنجان.

اخوان الصفا

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندى واشتركت مع فكر الفارابى والإسماعيليين فى نقطة الأصل السماوى للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا من النفس الكلية التى بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد. والموت عند إخوان الصفاء

يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث الأكبر وكان إخوان الصفا على قناعة أن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان. كانت كتابات إخوان الصفا ولاتزال مصدر خلاف بين علماء الاسلام وشمل الجدل التسائل حول الإنتماء المذهبى للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية فى حركتهم إلى ٤ مراتب:

- مَن يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور. ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمَّوْن بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.

- مَن يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّوْن بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.

- مَن يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدِّى إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويُسمَّوْن بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.

- المرتبة الأعلى هى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا. وهى قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهى الممهِّدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمى الأنبياء.

ابن سينا

فى كتاب الإشارات لإبن سينا وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) الذى ولد لعائلة شيعية فى إحدى قرى "بخارى" وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابى والأفلوطينية المحدثة. أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلى التأقلم مع متغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذى أصبح فيه الخليفة بعيدا كل البعد عن صفات قائد المدينة الفاضلة التى دعا إليها أفلوطين واعتبرها الفارابى مطابقة لصفات الرسول محمد. كان ابن سينا مقتنعا ان الرسول محمد هو أرفع شأنا من الفيلسوف لكونه

معتمدا على الاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفى نفس الوقت كان معاديا لفكرة الإيمان الأعمى، حيث كان ابن سينا متأثرا بفكر أرسطو باستعمال العقل والمنطق والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق بل اعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجبا على كل مسلم لكى يحرر فكره من الخرافة والأساطير ومن الجدير بالذكر ان ابن سينا لم يكن عابدا متزهدا حيث أن هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو فى الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه فى شرب النبيذ.. طرح ابن سينا فكرته فى الإثبات العقلى على وجود الخالق التى يجب ان تبدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولا وأعطى مثال الشجرة لتوضيح فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع واوراق ولحاء وعندما يحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأى ابن سينا فى الوصول إلى جوهر المسألة التى قد تم تعقيدها لأسباب خارجية. كان ابن سينا موافقا لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هى التى حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا أن انعدام المحرك الأولى معناه ان الكون كله عبارة عن فوضى ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزائها الأولية البسيطة لغرض فهمها فقال ان فكرة الله هى البساطة نفسها حيث ان الفكرة غير قابلة لتقسيم أو تفريع أكثر. قدم ابن سينا طرحه الفكرى عن الخلق والنشوء الذى كان مشابها لفكرة الأفلوطينية المحدثة عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التى تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة أو الجسر الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال ان هذا الجسر عبارة عن الوحى من جبريل إلى الرسول محمد. فى سنواته الأخيرة انكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك فى هذا الكتاب توجه واضح وصريح نحو الفلسفة المشرقية وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر فى نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردى.

الغزالى

بدأ أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١) التعمق فى فائدة التحليل المنطقى والعقلى والفلسفة من الأساس فى إثبات أو نفى الخالق، كان الغزالى باحثا من الطراز الرفيع حيث تولى وهو فى الرابعة والثلاثين من عمره إدارة المدرسة النظامية فى بغداد وكان الهدف الرئيسى للوزير السلجوقى نظام الملك من هذا التعيين هو قيام الغزالى بالتصدى للفكر الإسماعيلى ؛ لكن طموح الغزالى لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقى حيث إن بحثه عن اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى التعمق فى دراسة جميع المذاهب الفكرية والتوجهات الفلسفية وانتهى به البحث إلى الاستنتاج إن جميع الفلسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت فى إثبات وجود الخالق لكون فكرة الخالق غير خاضعة للقياس من الأساس وأعلن فى كتابه "تهافت الفلاسفة" فشل الفلسفة فى إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح بأن الفلسفة يجب ان تبقى مواضيع اهتماماتها فى المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات والفلك واعتبر الغزالى محاولة الفلاسفة فى إدراك شىء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس. كان لتعمق الغزالى فى دراسة التيارات الفكرية والفلسفية السابقة دور سلبى فبدلا من اقترابه نحو اليقين بالخالق زاد اقترابه من الشك وانتهى به الأمر بالإصابة بمرض الكآبة وترك مهنة التدريس وكان فى تلك الفترة من حياته مقتنعا ان الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجها لوجه بعد الموت. للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالى تدريجيا يقتنع أن هناك جانبا روحيا غير ملموس فى الإنسان لا يمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب فإن هناك فصلا واضحا بين ما أسماه "عالم الشهادة" و"عالم الملكوت" ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الفيزياء مع الجزء المعنوى الغير الملموس. استخلص الغزالى إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئى من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوى وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحى يجب ان يتم بوسائل غير فيزيائية واختار الغزالى طريق التصوف للوصول إلى اليقين بوجود الخالق أثناء الحياة بدلا من الانتظار إلى مابعد الموت للوصول إلى الحقيقة. يظهر الطابع

الصوفى للغزالى جليا فى كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية ٣٥ من سورة النور والتى تنص على. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، حيث قال الغزالى إن النور المقصود هنا يشير إلى الله والى كل جسم مضىء آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المستنير لأن ضوء العقل المستنير قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالى يقصد بالعقل المستنير العقل القادر على التخيل والتصور وإدراك أن الجانب الروحى يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها. بهذه النظرة ألغى الغزالى أى دور للفلسفة فى إثبات أو عدم إثبات وجود الخالق من خلال طرحه الفكرى بأنه لايمكن استعمال الفلسفة فى الوصول إلى اليقين الذى لا يقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج نطاق التفكير المنطقى ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن نهاية الفلسفة حيث قام ابن رشد من قرطبة بإحياء دور الفلسفة فى الوصول إلى معرفة الله حيث اعتبر ابن رشد الفلسفة اعلى مراتب التدين.

ابن رشد

ابن رشد ١١٢٦-١١٩٨)، أحد أهم الفلاسفة المسلمين، اشتهر فى الغرب خصوصا بشروحاته لكتب وفلسفة أرسطو. من المفارقات التاريخية حول ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) هو اختلاف وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر الغرب له، فقد اعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى اللاتينية والعبرية وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على الفلاسفة المسيحيين واليهود ومنهم بالتحديد توماس أكويناس ٥٨ (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وألبرت الكبير ٥٩ (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) وموسى بن ميمون ؛ (١١٣٥ - ١٢٠٤) وأيرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) بينما لم يلق ابن رشد نفس الاهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له،

يحيى السهروردى ومؤيد الدين العربى اتباع منهج ابن سينا بدلا من منهج ابن رشد. كان ابن رشد متعمقا فى الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضى إشبيلية وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث كان ابن رشد مقتنعا انه لايوجد تناقض على الإطلاق بين الدين والفلسفة وأن كليهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بأسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى فى كتابه المشهور "تهافت التهافت" وأصر على عكس الغزالى على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذى لايقبل الجدل حول ماهية الله. شدد ابن رشد على نقطة فى غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وهى إن الفلسفة وعلم الكلام والصوفية والباطنية وغيرها من التيارات الفكرية تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفى وأن الشخص غير المتعمق أو الذى يأخذ بقشرة الفكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية وفكرية تؤدى به إلى الشك والتشتت بدلا من اليقين والتنور. فى محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول افضل وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكى يصبح فعالا فى الوصول إلى طبيعة الخالق ومن هذه الأفكار:

- وجود الله.
- وحدانية الله.
- كون الله فريدا من نوعه.
- عدالة الله.
- الحياة بعد الموت.

- خلق الله للكون قام ابن رشد بتوضيح فكرته اكثر قائلا إن القرآن على سبيل المثال قد ذكر أن الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق وبهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بأن يستعمل العقل والمنطق للتعمق فى هذه النقطة وبهذا اعتبر ابن رشد التحليل الفلسفى لأمور الدين قمة التدين وليس منافيا لمفهوم الدين.

العصر الحديث: بعد انتهاء العصر الذهبى للإمبراطورية الإسلامية، يمكننا أن نقول بشكل عام إنه قد ساد نوع من الخمول فى الحركة الفكرية والفلسفية. سادت فى المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطا بفلسفة الإشراق (السهروردى ومحى الدين بن عربى) وحكمة المتعالين (الملا صدرا) التى كانت أساسا تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية التعبدية التى انتشرت بين سائر الناس. لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفى وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف. سؤال التخلف سيسيطر على الساحة الفكرية وسيطرحه بداية بعض رجال الدين مثل: جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان ورفاعة الطهطاوى إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم: شبلى شميل، ساطع الحصرى. وسيبقى هذا السؤال مطروحا بسبب فشل المحاولات التحديثية والتجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال فى تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية. سيبقى السؤال مطروحا بأساليب مختلفة فمثلا سيؤلف أبو الحسن الندوى كتاب ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين؟. لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول أنها كانت تندرج فى إطار الفكر عامة والفكر السياسى خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأسئلة مثل: ما معنى الوجود وما هى ماهيته؟ من النادر أن تبحث فيما تعانى أمة ما من مشكلة وجود حقيقة ومشكلة إثبات ذات.

■■■

الفلسفة الإسلامية
فى العصر الحديث

ربما تكون إحدى المحاولات الفلسفية النادرة لمسلم فى العصور الحديثة هى تجربة الشاعر المفكر محمد إقبال الذى صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد باللغتين الفارسية والأردية. إضافة لبعض محاضرات فى الفكر السياسى الإسلامى، وكتاب فريد من نوعه يدعى تجديد الفكر الإسلامى. الفلسفة الشيعية الحديثة فى إطار الثقافة الشيعية الإيرانية ستستمر الفلسفة موجودة لكنها عموما مسخرة لتدعيم الأفكار الدينية. الفكر المعتزلى يبقى واضحا ضمن إطار الفكر الشيعى محاولا إعطاء معقولية للعقائد الشيعية الغيبية. من أهم الشيعة العرب فى مجال الفلسفة سيبرز محمد باقر الصدر فى كتابى "فلسفتنا" و"اقتصادنا" وهو يحاول فيهما التمييز بين مبادئ الفكر الإسلامى واختلافاته عن الفكر الغربى فى الفلسفة والاقتصاد. فى إيران سيبرز بعض الباحثين الذين سيكون لهم دور كبير فى إحياء فكر الثورة التى ستنتج لاحقا الثورة الإسلامية فى إيران بقيادة الخمينى: أهم هذه الشخصيات مرتضى مطهرى وعلى شريعتى. إلا أن الثورة الإسلامية ستحمل معها تغييرات جذرية فى الفكر الشيعى عندما ستستعيض عن فكرة الإمامة بفكرة ولاية الفقيه، وهذه الفكرة ستؤدى إلى خلافات ومناظرات بين العديد من مفكرى الشيعة. محاولات إعادة قراءة التراث عربيا، منذ منتصف الثمانينات وطوال عقد التسعينيات ستشهد الساحة الثقافية محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائما وأبدا وستأخذ هذه المرة شكلا فلسفيا أكثر عن طريق محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامى بغية إيجاد حلول للسؤال العصى عن الحل. قد يرى البعض فى هذه المحاولات

تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربي جذورًا تراثية إسلامية وبالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية، وقد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية وليس مجرد تلفيق وذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجربتها الحضارية. إحدى اهم وأوائل هذه التجارب ستكون مشروع عابد الجابري الذي بدأ من أواخر السبعينيات في كتاب "نحن والتراث" لكنه سيتكامل في مشروع نقد العقل العربي الذي تألف من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وأخيرا العقل الأخلاقي العربي. بالمجمل سيحاول الجابري أن يعيد تفكيك وتركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي: في الجزء الأول سيدرس ظروف تشكيل العقل العربي والأنظمة الفكرية التي تشكله، ثم يتابع في الجزء الثاني ليتابع دراسة الأنظمة الفكرية الثلاث التي حددها في الجزء الأول: البيان والعرفان والبرهان وسيستمر الجابري في تحليل البنى والإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية وصداماتها الفكرية والسياسية متحيزا دوما للنظام البرهاني (وهو بشكل أساسي الفكر الفلسفي اليوناني تحديدا الأرسطي) معتبرا ابن رشد الأبرز في تقديم المشروع البرهاني في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه سيتابع تقدمه في الغرب الذين سيتقبلون فكر ابن رشد وهو فكر أرسطي أصيل. الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه سيكون شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وسيتعرض الجابري لردود من كافة الاتجاهات، فالاتجاهات العلمانية سيعتبرون أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلاموية، في حين سترد عليه محاولات اخرى بأنه بتبجيله لابن رشد يحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي. نقد نقد العقل العربي سيكتبه جورج طرابيشي في دمشق، لكن في المغرب موطن الجابري سيرد عليه طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن ابن رشد لم يكن سوى مقلدا لأرسطو وشارحا جيدا لأفكاره وليس له في الإبداع نصيب. محاول طه عبد الرحمن الأساسية ستكون في كتابه تجديد المنهج في قراءة التراث. ستظهر أيضا دراسة للمرزوقي الفيلسوف التونسي بعنوان

إصلاح العقل فى الفلسفة العربية وكتاب تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلى: المرزوقى يحاول رسم نموذج يوضح به حركيات الفكر فى ظل الثقافة الإسلامية وكيف أثرت على الفكر اليونانى والفلسفة اليونانية. يعتبر المرزوقى أهم ما تم إنجازه فى إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم الكلى من إطار الواقعية إلى إطار الإسمية. وهذا هو ما ساعد لا حقا على تطوير العلوم والمعارف من رياضيات وفلك وميكانيك. فواقعية الكلى فى إطار الفلسفة الأفلوطينية أو الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لا شك فيها وبالتالى الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير. لكن تمازج تجربة تعقيل العلوم النقلية أى وضعها فى إطار قوانين، وتجربة تنقيل العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية وترجمتها قد فكك تدريجيا فكرة واقعية الكلى النظرية والعملية: هذا التفكيك سيتم بداية عن طريق نقد سيقوم به الغزالى وابن سينا، لكن تدشين الاسمية سيتم على يدى ابن تيمية وابن خلدون. هذه الأفكار سترسم صورة مغايرة تماما عن نموذج الجابرى الذى يدين الغزالى وابن سينا معتبرا إياهم من أنصار وناشرى المنح العرفانى (العقل المستقيل)، كما سيعيد طرح شخصية ابن تيمية كلاعب أساسى فى الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلى سلفى متعصب. وبهذا سيكون متفردا فى هذه النظرية.

لعل أبرز الإشكالات التى تطرح أمام الفلسفة فى العالم العربى اليوم تتعلق بقيمة ما يُنتج حاليا فى مجال الفلسفى وكيف تتحدد ملامحه على مستوى الإنتاج الغربى والكونى بصفة عامة ـ بعبارة أخرى هل هناك إنتاج فلسفى فى العالم العربى أم أن ما يُنتج هو مجرد إعادة إنتاج للاهتمامات الفلسفية فى الغرب؟ طبيعة السؤال، فى تقديرى، تتطلب بدءا، إبراز ملامح الاتجاهات والمواقف التى رصدت العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفكر الغربى قديما والتطور الذى عرفته هذه العلاقة مع الاتجاهات المعاصرة.

يمكن أن نقف عند بعض الاتجاهات، سواء الغربية منها أو العربية، التى تنفى وجود فلسفة عربية وتشكك بمشروعيتها وأصالتها. هذه النظرة تنطلق، إذن، من بعض المسلمات التى مفادها أن الفلسفة العربية لم تكن فى يوم من الأيام لتستلهم روح النقد

والتعليل اللازم لكى تؤسس مشروعا فلسفيا أصيلا. هذا الموقف نجده معبرا عنه فى مواضع مختلفة من القراءات الإستشراقية، يقول ديبور: لم يكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات فى الفلسفة وراء الأحاجى والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات فى شؤون الطبيعة، مفترقة لا رباط بينها ويقوم على وجه خاص على النظر فى حياة الإنسان وفى مصيره. وإذا عرض للفكر السامى ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التى لا يعجزها شىء والتى لا تدرك مداها ولا أسرارها. واضح، إذن، أن ديبور يعبر عن دونية الفكر السامى ومن ضمنه الفكر العربى.

وأن هذا الفكر لم يقو على بناء وتشكيل الأسس الفلسفية إلا بعد أن وقع تلقيحه بالفكر اليونانى فى مرحلة من مراحل تطوره. ـ هذا الموقف ناشئ بكيفية طبيعية عن أيديولوجية أوروبية مرتبطة بعهد الاستعمار فيما بين القرنين ١٩ و٢٠، وهى أيديولوجية كان من المستحيل معها النظر بموضوعية وتجرد، حتى فى الأوساط الجامعية، إلى تاريخ العرب وحضارتهم. ومن بين المفكرين الغربيين الذين ساهموا فى صياغة هذه الأيديولوجية، نذكر رينان Ernest Renan الذى أنكر على الجنس السامى القدرة على الابتكار الواسع فى ميدان الفكر، وأكد فى كتابه عن ابن رشد بأنه لا ينبغى أن ننتظر أى جديد على الإطلاق فى مجال الفلسفة أو العلوم العقلية من العرب ومن الحضارات الشرقية على العموم لأن مجال إبداع هذه الحضارات هو الدين. لم تقتصر هذه النظرة على مستوى الدراسات الغربية بل إن الأمر طال مجموعة من الدراسات العربية التى رسخت لنفس الرؤية، من منطلقات وخلفيات مغايرة، ومن بينها نذكر رسالة الدكتور إبراهيم بيومى مذكورعن ـ تأثير منطق أرسطو فى العالم العربى ـ حيث يقول: هل يصح لنا أن نتحدث عن منطق من ابتكار العرب وحدهم، أو عن منطق خاص بالمشارقة، كما يدعوه ابن سينا؟ فى نهاية هذه الدراسة لا نتردد فى الجواب بالنفى، إن المنطق العربى فى تنظيمه ومشاكله ما هو إلا صورة طبق الأصل لمنطق أرسطو. ولم يستطع ابن سينا ولا غيره من فلاسفة المسلمين أن يقدموا مذهبا فى المنطق يكون جديدا بكل معنى الكلمة،

إنهم اغترفوا كلهم من كتاب المنطق الأرسطى وعلى منواله نسجوا ويلاحظ محمد زنيبر أن بيومى مذكور، قد راجع هذا الموقف فى كتابه ـفى الفلسفة الإسلامية ـمؤكدا عكس ما قاله فى النص المذكور سلفا، حيث يقول غير أنا نخطئ إن ذهبنا أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان Ernest Renan، أو عن الأفلوطينية الحديثة كما دعى دوهيم. ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت وفى هذا الإجماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة وهذا التردد، إن لم نقل التناقض، يدل فى أحسن الاحتمالات، على أن البحث العلمى فى هذا الموضوع ما زال لم يصل إلى درجة من التوسع والتعمق تنشأ عنه قناعات دقيقة وحاسمة، على أن كل ما قيل فى شأنه على حد الساعة لم يتجاوز مستوى الانطباع والتخمين والتعميم الذى يحاول أن يقوم مقام المعرفة العلمية الصحيحة، ولكنه يكون، أحيانا عائقا من عوائقها، بما يخلقه من أفكار مسبقة يصعب التحرر منها. من المماثلة إلى الخصوصية أما الموقف السائد لدى مؤرخى الفلسفة اليوم فهو الاعتراف بالفلسفة الإسلامية وبخصوصية تميزها عن الفلسفة اليونانية، فمنذ السبعينيات بدأ التفكير فى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من أجل إبراز الطابع الخاص للفلسفة الإسلامية والفكر العربى باعتبار الإسهامات المتعددة فى التطور الثقافى للإنسانية.

بدأ الاعتماد بالخصوص بآليات ومناهج العلوم الإنسانية (سواء المتعلقة بالتطور الفيلولوجى أوالدراسات البنيوية أوالمنهج المقارن...) وذلك من أجل ملامسة الشروط التى حكمت طبيعة العلاقات وفق اشتراطات مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. وتبين آنذاك أن التقابل بين الفلسفة الإسلامية والعلم اليونانى هو فى الأساس تقابل بين حضارتين مختلفتين على مستوى البنيات السياسية والفكرية وكذا على مستوى السلطات المرجعية التى تستمدها كل حضارة من تاريخها، إلا أنه، بفعل تراكم التجارب والمعلومات وانتقالها عبر الزمان والمكان، حصل نوع من التفاعل بين الثقافتين، وخصص الفلاسفة العرب جل اهتماماتهم لقراءة وتأويل الإرث الثقافى اليونانى فى مختلف مشاريه. بدأ الوعى لدى بعض المفكرين المعاصرين بضرورة إعادة النظر فى قراءة تاريخ الفلسفة العربية فى

تفاعله مع العلوم الإنسانية المختلفة باستغلال شروط نظرية وآليات حديثة للبحث والتحليل. فى بحثه عن إشكال الفلسفة الغربية ضمن جدل الاتباع والإبداع، يعتقد، د.محمد وقيدى، أنه _لا يمكن فى نظرنا أن نحكم بتبعية الفيلسوف العربى المعاصر أو بإبداعه إلا إذا حددنا بصفة عامة جوابا عما نعنيه بالتبعية والإبداع فى تاريخ الفلسفة...، فبأى معنى كان أفلوطين مبدعا بالنسبة لمن سبقه من المفكرين اليونانيين؟ وبأى كيفية يمكن أن نحكم على ابن رشد بالإبداع وبالاتباع بالنسبة لأرسطو؟... وما الذى نقوله فى كانط Kant بالنسبة لديكارت Descartes، يمكن أن تشمل الأمثلة من هذا القبيل كل الفلاسفة من حيث هم مندرجون ضمن سيرورة واحدة هى التى ندعوها تاريخ الفلسفة. يعتبر وقيدى إذن أن التأثر بالفلسفات السابقة فعل طبيعى فى السيرورة الطبيعية لتاريخ الفلسفة.. وأن صفة الإبداع لا ينبغى أن توضع كمعارض للتأثر بالفلسفات السابقة. فالتأثر لا يعنى الاتباع، والجدة لا تدل بصورة مباشرة على الإبداع. ذلك أن الفيلسوف لا يبدع بقدر الابتعاد عن تاريخ الفلسفة بل بقدر الإندماج ضمنه وبهذا المعنى يكون الإبداع تأسيسا لإشكالية جديدة داخل تاريخ الفلسفة الذى هو سيرورة لا تتوقف من التأثيرات والتأثرات...

بهذا المعنى يمكن القول أن الفلسفة لا تتجدد بقراءة تاريخها الخاص، بل إن كل فلسفة تشكل، بطريقة ما، قراءة للبداية اليونانية. وهذا ما نعاينه من خلال القراءة التى مارستها الفلسفة الغربية على تاريخه الخاص، بتأمل الكوجيطو الديكارتى، أو على الفلسفة اليونانية، كما نجد عند نيتشه Nietzsche أوهيديغر Heidegger أو ديريدا Derrida أو فوكو Foucault. ونظرا لكون الفلسفة العربية لم تحظ بنفس الاهتمام فى القراءة والنقد، تبقى مهمة المفكر العربى، إذن، هى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة قراءة تعيد لمختلف الحضارات ولمختلف الفترات التاريخية المنسية قدرها من الإسهام فى هذا التاريخ. التاريخانية والحداثة من بين الاتجاهات المعاصرة التى راودها الاهتمام بعملية استيعاب وإعادة إنتاج للمرجعيات الفلسفية المتشبعة بأسئلة وتيارات ومفاهيم تاريخ الفلسفة، يمكن الحديث عن مشروع عبد الله العروى فى دفاعه عن الحداثة والفكر

التاريخى كأحد المنطلقات الأساسية للخروج من ظاهرة التأخر التاريخى فى المجتمعات العربية. يعتبر، عبد الله العروى أن رهان الحداثة لا يمكنه أن يتحقق إلا بتشخيص مظاهر التأخر فى واقع العالم العربى وبالنقد الأيديولوجى الذى يرمى إلى البحث والتفكير فى الشروط والوسائل التى من خلالها يمكن أن ننخرط فى الحداثة. لا يعتبر، عبد الله العروى، منجزات التاريخ المعاصر باعتبارها ملكا خاصا بالغرب الأوروبى، فرغم العداء التاريخى الذى تحكمت فيه ظروف ومصالح، فإن معركتنا معه لا ينبغى أن تجعلنا نتغاضى عن أهمية المشروع الحضارى فى كليته وشموليته أو نغفل ضرورة استيعاب مكاسبه التاريخية على جميع المستويات وهو الأمر الذى سيتيح لنا انخراط أفضل فى العالم وفى التاريخ. من عوائق الحداثة، فى تقدير عبد الله العروى، هيمنة ذهنية تقليدية تكرس لاتجاهات غارقة فى الأيديولوجية حول البحث العلمى، أو الدعوات المبالغة لأسلمة العلوم وتشذيبها. ولقد كان من شأن هذه العقليات أن تمارس كمجموعة من السلوكات تعاند التغيير وتقاوم أى مبادرة خارجة عن إطار الموروث، ومن الطبيعى أن يشكل الارتهان لمرجعية تقليدية، أحد المعوقات التى حالت دون تطوير العلوم الحديثة وتطويع مفاهيم فى حقول معرفية مختلفة وفق الاشتراطات التى تفرضها اللحظة المعرفية الإنسانية علينا. لم ينتج السلفى والانتقائى وهما الممثلان للأيديولوجية العربية المعاصرة أى برنامج ثقافى يمكن من تجاوز التأخر الثقافى وتحقيق نقطة ثقافية بإمكانها تحقيق تصالح العرب مع ذاتهم وتمثلهم للإنتاجات والأدوات المفاهيمية المستنبتة خارج وطنهم. نفس النقد يوجهه، العروى، إلى داعى الليبرالية الانتقائى الذى يُعتبر ضحية إغراء الغرب حيث تنعكس الليبرالية الأوربية فى أذهانهم انعكاسا تاما، وهى تعيش مأساة بسبب مغايرة الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. إن سيادة المنحى السلفى والانتقائى فى الفكر العربى المعاصر هو الذى أدى إلى فشل التجربة الثقافية الليبرالية الأوروبية والتجربة الناصرية فى مصر والحركة القومية فى المشرق وتعثر الحركة السياسية فى المغرب العربى. لذا يبقى البعد التاريخى أو التاريخانية حل بديل للخروج من التأخر والانغلاق.

وأهمية هذا البعد تتحدد من خلال تحديد موقع الذات فى علاقتها بصيرورتها التاريخية داخل عالم متطور ومتصارع ومن ثمة أهميتها أيضا فى التفكير فى الإصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى. من بين المفاهيم التى سادت فى الأوساط الثقافية العربية فى العقود الأخيرة، بإيحاء من فلسفة الأنوار وبطرق متفاوتة، يمكن الحديث عن مفهوم الحداثة، الذى ساهم، إلى جانب مفاهيم حول التسامح والنقد والديمقراطية والعلمانية، فى تعميق الوعى بالأنوار فى حياتنا العقائدية ووجودنا السياسى، وهى مناسبة لتدعيم العقلانية والحرية والتقدم فى الفكر والواقع العربى ورفض كل أشكال الوثوقية والتصلب فى الفكر وفى المجال السياسى والعقدى. لقد عرفت الحداثة انتشارا واسعا فى العالم العربى، على الرغم من الوضع الصعب الذى كانت عليه فى المغرب خصوصا، بسبب هيمنة المرجعية التقليدية والفكر السلفى والانتقائى، بمدلوله عند عبد الله العروى. يعبر الأستاذ محمد سبيلا عن ـ المشروع النهضوى العربى ومخاض الحداثة ـ معتبرا أن هذا المصطلح بدأ فى التداول فى السوق الثقافية السياسية العربية للدلالة على مشروع النهضة العربية فى مختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. هذا المفهوم يعبرعن مشروع حضارى وعن الوعى النهضوى العربى وعن إرادة تقدم صراعية حيث تجد إرادة التحرر وإرادة التقدم نفسها دوما ممزقة بين جاذبية الماضى وإغراء الحاضر، بين الرغبة والواقع، بين الأمل وضرورة الصراع القاتل. وبعبارة أخرى فإن الوعى النهضوى العربى وإرادة التحرر وإرادة التقدم كلها تجرى فى سياق حضارى يتميز بالهيمنة الكلية للآخر المتقدم على كل المستويات مما يضاعف حدة الصراع ويكسبه تعقدا ويزيد تحقق الآمال عسرا وتعثرا.

بهذا المعنى، إذا كانت الحداثة تشكل نوعا من القدر الكونى الذى يحمل قيما كونية وإنسية ذات طابع شمولى، فما هى الشروط التى بموجبها يتم فهم واستيعاب منطق العالم الحديث التى جعلته الحداثة فضاء موحدا ومفتوحا؟ استيعاب منطق العالم الحديث يعتبر د. محمد سبيلا أن كل مفاصل المشروع النهضوى العربى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية تتوقف على مدى توافر شرط أساسى هو ضرورة

استيعاب أسس الثقافة الحديثة، وبدون اكتساب هذه القدرة على استيعاب معطيات الثقافة العالمية الحديثة ستجد الثقافة العربية نفسها غير قادرة على استيعاب منطق العالم الحديث، وغير قادرة على فهمه. وعملية استيعاب منطق العالم الحديث تقتضى عناء مستمرا للتمييز بين الذاتى والموضوعى، بين العالم كما هو، والعالم كما نرغب أن يكون، بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. واكتشاف الواقع المعاصر كما هو، بدون أحلام يقظة، أو هلوسات لا شعورية هو الطريق إلى التعامل الناجح معه. انطلاقا مما تقدم يمكن أن ننتهى إلى القول بأن مشروع الفلسفة هو جزء من المشروع الحضارى الذى يتوخى، بدرجات متفاوتة، رفع رهان الحداثة والخروج من التقوقع والوثوقية وتوسيع مجال السؤال الفلسفى المنفتح والمتجدد، هو أيضا ضرورة تاريخية لم تتخل عن مهمتها الأساسية وعن غاياتها التنويرية التى حددتها لنفسها، منذ العصور الوسطى...، رهان الفلسفة أيضا يكمن فى إمكانية تطوير نزعة إنسانية تعيد قراءة وتأويل معطيات تاريخنا وتراثنا فى أفق تحديثه، وذلك ما يحدده الموقف الواعى باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر فى آن واحد. ولعل من أقوى رهانات الفلسفة العربية اليوم، محاولة اقلمة الأبنية الفكرية من أدوات وأجهزة نظرية مع الواقع الاجتماعى بحيث ينبغى التوصل إلى علاقة ارتباطية بين الأبحاث العلمية وأهدافها التى يمكن أن تتحول إلى مشاريع تؤدى إلى تغيير معالم المجتمع، كالحاجة إلى ترشيد التدبير وعقلنة المؤسسات وترسيخ قيم اجتماعية فى مختلف القطاعات وتنمية العنصر البشرى لكى يكون قادرا على تحدى رهانات الحداثة والتخطيط لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع راهنا ومستقبلا.

■ ■ ■

4

العصور الوسطى

العصور الوسطى كانت تمثل فاصلاً زمنياً طويلاً يفصل بين الحضارة اليونانية ـ الرومانية القديمة، والحضارة الأوروبية الحديثة، والسؤال المطروح هو التالى: هل يمكن للمرء أن يكون مسيحياً وفيلسوفاً فى آن معاً؟ ألا يتعارض الإيمان الدينى مع العقلانية الفلسفية؟ فالفلسفة تساؤل وبحث مستمر. أما الإيمان فتسليم عقائدى خارج كل تساؤل.

وبالتالى فهناك صعوبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة. هذا ما يقوله البعض وهم يحتجون على مصطلح: الفلسفة المسيحية ولكن طرح المشكلة على هذا النحو الاستقطابى الحاد ليس موفقاً ولا صحيحاً، فالواقع أننا إذا ما فهمنا الدين جيداً والفلسفة جيداً فإننا نستطيع التوفيق بينهما.

وهذا ما برهن عليه الفيلسوف العربى المسلم ابن رشد (١١٩٨م) والفيلسوف المسيحى اللاتينى توما الأكوينى (١٢٧٤م) والثانى استفاد من الأول كثيراً على الرغم من معارضته له. وكلاهما قال إنه لا تعارض بين الإيمان والعقل أو الفلسفة والدين وإنما هناك تكامل، وتعاضد. فمجال الدين شئ، ومجال الفلسفة شئ آخر.

والواقع أن الفلسفة توقفت فى أوروبا بعد انتصار المسيحية فى القرن الرابع أو الخامس الميلادى والسبب هو أن رجال الدين اعتبروها وثنية لا تؤمن بالله. وهكذا أدانوا فلسفة أفلوطين وأرسطو ومنعوا تدريسها.

وظل الأمر على هذا النحو سائداً حتى القرن الحادى عشر أو الثانى عشر الميلادى: أى طيلة سبعة قرون وفى أثناء تلك الفترة كان العرب المسلمون يهتمون بالفلسفة

الإغريقية ويترجمونها إلى العربية، وظهر عندئذ كبار الفلاسفة من أمثال الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، وابن الطفيل، وابن باجة، ثم انتقلت الفلسفة إلى الأوروبيين عن طريق العرب كما هو معروف.

ثم يردف المؤلف قائلاً بما معناه: ولكن عندما ابتدأ الأوروبيون يهتمون بالفلسفة ويترجمون كتب العرب، ابتدأ العرب أنفسهم يتخلّون عن الفلسفة ويتهمونها!

وهذا من غرائب الأمور، فعندما كنا مستيقظين على الحضارة والعقلانية كانوا نائمين فى ظلام العصور الوسطى، وعندما استيقظوا نمنا.. ولهذا السبب سبقونا حضارياً وخلّفونا وراءهم بمراحل طويلة.

وتنقسم القرون الوسطى لديهم ـ أى لدى الأوروبيين ـ إلى قسمين: القرون الوسطى العالية والقرون الوسطى الواطية، أو القرون الأولى والقرون الوسطى الثانية، والأولى تمتد من القرن الخامس الميلادى وحتى القرن العاشر، أما الثانية فتمتد من القرن العاشر حتى الخامس عشر.

والثانية أكثر استنارة وحباً للفلسفة من الأولى بكثير. ففى أثناء العصور الأولى هيمن اللاهوت المسيحى بشكل مطلق على عقول الناس وحذف الفلسفة حذفاً كاملاً تقريباً، وكان الأوروبيون غارقين فى ظلمات الجهل والتعصب الدينى وكره العقل والحضارة القديمة السابقة على المسيحية.

ولكن ينبغى الاعتراف بأن القديس أوغسطنيوس الذى ظهر فى القرن الرابع الميلادى لم يكن معادياً للفلسفة، وبخاصة الأفلوطينية، إلى الحد الذى نتوهمه، فقد ناضل ضد النزعة الارتيابية المتشككة وضمن النزعات البادية فى الفكر. ودافع عن الإيمان الدينى المسيحى، ولكن دون أن يجعله عدواً للعقل وإن كان يعتبر الدين فى درجة أعلى من العقل بكثير، ولكنه كان يقول إن العقل يحضر الإنسان للإيمان، وكان يضيف قائلاً: إن فعل الإيمان نفسه هو فعل عقل وتعقُّل، وقد اشتهر بدعوته للناس إلى الإيمان من خلال التعقل، والتعقل من خلال الإيمان.

وبالتالى فقد كان الهمّ الأساسى للفلسفة فى القرون الوسطى هو أن تصالح بين العقل والإيمان، وهذا ما فعله الفيلسوف المسلم الكبير ابن رشد قبل الأوروبيين بزمن طويل، وكان ذلك فى كتابه الشهير: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

لقد عاش هذا الفيلسوف الكبير (١١٢٦ - ١١٩٨) معظم عمره فى الأندلس العربية المسلمة، وبالتحديد فى قرطبة، وذلك قبل أن ينتقل إلى مراكش فى أواخر حياته. وقد كان الضوء الفلسفى للأندلس كلها قبل أن يضىء أوروباً بدءاً من القرن الثانى عشر بعلمه وكتبه.

ثم نسيه الغربيون بعد القرن السادس عشر حتى اكتشفه أرنست رينان من جديد فى القرن التاسع عشر وكتب عنه أطروحة جامعية شهيرة، ولا تزال أطروحة رينان عن ابن رشد والفلسفة العربية تثير المناقشات حتى الآن.

الكتاب: الفلسفة فى القرون الوسطى

لسفة القرون الوسطى. تطورت الفلسفة الغربية أثناء العصور الوسطى بكيفية جعلتها جزءًا من اللاهوت النصرانى، أكثر من كونها فرعا مستقلا من البحث العلمى. وهكذا فلم يبق للفلسفة اليونانية والرومانية من آثار سوى ما تركته من أثر على الفكر الدينى.

كان القديس أوغسطين أشهر الفلاسفة فى أوائل العصور الوسطى. ففى كتابه مدينة الله الذى ألّفه فى بداية القرن الخامس الميلادى أعطى للتاريخ البشرى تفسيرًا من حيث إنه صراع بين النصارى الذين يعيشون فى مدينة الله، والوثنيين والمرتدين الذين يعيشون فى مدينة الدنيا. يقول أوغسطين: إن أصحاب مدينة الله سوف يكون جزاؤهم الخلاص الأبدى، أما أصحاب مدينة الدنيا فسوف ينالون العذاب المستديم. إن هذا الكتاب قد زعزع الوثنية السائدة فى روما، وساعد فى انتشار النصرانية خلال ذلك الوقت.

فى فلسفة القرون الوسطى سادت منظومة من الفكر تسمى المدرسية بين القرن الثانى عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين. والمدرسية تُشير إلى منهج فلسفى للاستقصاء، استعمله أساتذة الفلسفة واللاهوت فى الجامعات الأولى التى ظهرت فى أوروبا الغربية. وكانوا يُسمّون المدرسيين.

يعتمد المنهج المدرسى على التحليل الدقيق للمفاهيم، مع التمييز البارع بين المدلولات المختلفة لتلك المفاهيم. وقد استعمل المدرسيون المحاكمة الاستنتاجية انطلاقًا من المبادئ التى وضعوها بمنهجهم، بقصد إيجاد الحلول للمشكلات العارضة.

نشأت المدرسية نتيجة لترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية التى هى لغة الكنيسة النصرانية فى العصر الوسيط. فهذه الأعمال حثت المفكرين آنذاك على التوفيق بين أفكار أرسطو الرئيسية والتوراة والعقيدة النصرانية. إن أشهر المدرسيين هو القديس توما الأكوينى. حيث اجتمع فى فلسفته فكر أرسطو والفكر اللاهوتى، حتى إنها أصبحت هى الفلسفة الرسمية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

قدّم المدرسيون مساهمات قيمة فى تطور الفلسفة، منها ما قدّموه من أعمال فى مجال فلسفة اللغة. حيث بينوا كيف يمكن لخصائص اللغة أن تؤثر فى تصورنا للعالم. كما أنهم ركزوا على أهمية المنطق فى البحوث الفلسفية.

محنة الفلسفة فى العصور الوسطى

هيباشيا الفيلسوفة والعالمة الرياضية، كان والدها ثيون Theon هو آخر من سجلت أسماؤهم فى سجل أساتذة متحف الإسكندرية. وقد كتب شرحا لكتاب Syntaxis لبطليموس أقرّ فيه لما كان لابنته من نصيب فى تأليفه. ويقول سويداس إن هيباشيا كتبت شروحاً لكتاب القوانين الفلكية لبطليموس، وكتاب المخروطات لأبلونيوس البرجى، ولكن مؤلفاتها كلها لم يبق منها شىء.

ثم انتقلت من الرياضيات إلى الفلسفة، وسلكت فى بحوثها على هدى أفلوطين وأفلوطين. و"بزت جميع فلاسفة زمانها" ولما عينت أستاذة للفلسفة فى متحف الإسكندرية هرع لسماع محاضراتها عدد كبير من الناس من شتى الأقطار النائية. وهام بعض الطلاب بحبها، ولكن يبدو أنها لم تتزوج قط. ويحاول سوداس أن يقنعنا بأنها تزوجت، وبأنها رغم زواجها بقيت عذراء طول حياتها . وقد بلغ من حبها للفلسفة من أنها كانت تقف فى الشوارع وتشرح لكل من يسألها النقط الصعبة فى كتب أفلوطين أو

أرسطو، ويقول سقراط المؤلف إنه "قد بلغ من رباطة جأشها ودماثة أخلاقها الناشئتين من عقلها المهذب المثقف أن كانت فى كثير من الأحيان تقف أمام قضاة المدينة وحكامها دون أن تفقد وهى فى حضرة الرجال مسلكها المتواضع المهيب الذى امتازت به عن غيرها، والذى أكسبها احترام الناس جميعاً وإعجابهم بها".

لكن هذا الإعجاب لم يكن فى واقع الأمر يشمل الناس جميعاً، فما من شك فى أن مسيحى الإسكندرية كانوا ينظرون إليها شزراً، لأنها لم تكن كافرة فاتنة فحسب، بل كانت إلى ذلك صديقة وفية لأرستيز Arestesحاكم المدينة الوثنى. ولما أن حرض سيريل Cyril كبير الأساقفة -أتباعه الرهبان على طرد اليهود من الإسكندرية أرسل أرستيز إلى ثيودوسيوس الثانى تقريراً عن الحادث بعيداً عن النزاهة بعداً استاء منه كبير الأساقفة ورجاله أشد الاستياء. وقذف بعض الرهبان الحاكم بالحجارة، فأمر بالقبض على زعيم الفتنة وتعذيبه حتى مات (٤١٥). وأتهم أنصار سيريل هيباشيا بأنها صاحبة السلطان الأكبر على أرستيز، وقالوا إنها هى وحدها التى تحول دون الاتفاق بين الحاكم والبطريق. وفى ذات يوم هجم عليها جماعة من المتعصبين يتزعمهم "قارئ" أى كاتب صغير من موظفى سيريل، وأنزلوها من عربتها، وجروها إلى إحدى الكنائس، وجردوها من ملابسها، وأخذوا يرجمونها بقطع القرميد حتى قضوا على حياتها، ثم قطعوا جسمها إرباً، ودفنوا ما بقى منها فى مرح وحشى شنيع (٤١٥). ولم يعاقب أحد من المجرمين واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثانى بأن قيد حرية الرهبان فى الظهور أمام الجماهير، (سبتمبر عام ٤١٦). وبذلك كان انتصار سيريل انتصاراً كاملاً.

ورحل أساتذة الفلسفة الوثنيون بعد موت هيباشيا إلى أثينا ليتقوا فيها الأذى، وكان التعليم غير المسيحى لا يزال حراً نسبياً ولا يزال معلموه آمن على أنفسهم من غيرهم فى المدن الأخرى. وكانت حياة الطلاب فيها لا تزال نشيطة يسودها معظم ما يسود الحياة العلمية الراقية من ضروب السلوى -من تآخ بين الطلاب، وأثواب تميزهم من غيرهم، وعقاب يفرض عليهم فى صورة عمل إضافى، ومرح عام وبهجة. وكانت المدرستان الرواقية والأبيقورية قد اختفتا من المدينة، ولكن المجمع العلمى الأفلوطينى كان يتدهور

ذلك التدهور الرائع الذى آل إليه أمره فى عهد ثمستيوس وبرسكوس Priscus وبركلو Proclus. وكان لثمستيوس (حوالى ٣٨٠) بما كتبه من شروح على كتب أرسطو أثر كبير فى ابن رشد وغيره من زعماء الفكر فى العصور الوسطى. وكان برسكسوس فى فترة من الزمن صديق يوليان ومشيره، وقد قبض عليه فالنز وفلنتيان الأول واتهماه باستخدام السحر لكى تصيبهما الحمى، ثم عاد بعد ذلك إلى أثينة وظل يعلم فيها حتى توفى عام ٣٩٥ وهو فى سن التسعين. واتخذ بركلوس (٤١٠-٤٨٥) الرياضيات طريقاً إلى الفلسفة كما يفعل الأفلوطينيون الحقيقيون. وكان هذا الفيلسوف رجل صبر وجلد، فرتب آراء الفلسفة اليونانية كلها فى نظام واحد، وخلع علها صورة علمية سطحية. ولكنه إلى هذا كان يتصف أيضاً بشىء من المزاج الصوفى للفلسفة الأفلوطينية الحديثة، وكان يضن أن فى وسع الإنسان بفضل صومه وتطهير نفسه أن يكون على صلة بالكائنات غير البشرى. وكانت مدارس أثينة قد فقدت حيويتها بعد أن أغلقها جستنيان فى عام ٥٢٩، واقتصر عملها على ترديد نظريات المعلمين الأقدمين وإعادتها مراراً وتكراراً، وكان التراث العظيم الذى آل إليها قد أثقلها حتى كاد يقضى عليها، ولم تخرج عله إلا إلى نزعة تصوفية تستمير مادتها من المذاهب المسيحية البميدة عن الدين الأصيل. ثم أغلق جستنيان مدارس علماء البلاغة كما أغلق مدارس الفلاسفة، وصادر أملاكها وحرم الاشتغال بالعليم على جميع الوثنيين، وبذلك انقضى عهد الفلسفة اليونانية بعد حياة دامت أحد عشر قرناً من الزمان.

ويبدو الانتقال من الفلسفة إلى الدين، ومن أفلوطين إلى المسيح، واضحاً جلياً فى بعض الكتابات اليونانية العجيبة التى يعزوها مفكرو العصور الوسطى عن ثقة ويقين إلى ديونيسيوس الأريوباجى Dionysius the Areopagite، وهو رجل من أهل أثينة اعتنق تعاليم بولس. وأهم مؤلفات هذا الكاتب أربعة هى: فى السلطة الكهنوتية السماوية، وفى السلطة الإكليروسية، وفى الأسماء القدسية، وفى اللاهوت الصوفى.

ولسنا نعرف من هو ديونيسيوس صاحب هذه المؤلفات، ولا متى ألفت أو أين ألفت وتدل محتوياتها على أنها كتبت بين القرنين الرابع والسابع، وكل الذى نعرفه أنه قلما كان

لغيرها من الكتب مالها من اثر عميق فى علم اللاهوت المسيحى وقد ترجم يوحنا اسكوتوس أرجينا John Scotus Erigena واحداً منها وبنى عليها تعاليمه. وكان ألبرتوس مجنوس Albertus Magnus وتوماس أكويناس يجلانها، وكان مائة من المتصوفة اليهود، والمسلمين، والمسيحيين على السواء يستمدون آراءهم منها، وكان فنانو العصور الوسطى ورجال الدين الشعبيون يتخذونها مرشداً هادياً معصوماً من الزلل يصل بها الكائنات العليا وطبقات الصديقين الأبرار. وكان غرضها العام أن تجمع بين الأفلوطينية الحديثة وعلوم الكون المسيحية. ومن تعاليمها: أن الله موجود فى جميع الكائنات، وأنه مصدر حياتها جميعاً، وإن كان جلاله فوق مدارك العقل، وأن بين الله والبشر ثلاث طبقات ثلاثية من الكائنات غير البشرية هى: السيرافيم، والشيروبيم، وحملة العرش، والقوى المسيطرة، والفضائل، والسلطات، ثم الملائكة العليا وكبار الملائكة، والملائكة (وليذكر القارئ كيف رتب دانتى هذه الطوائف التسع حول عرش الله، وكيف جمع ملتن بعض أسمائها فى بيت له طنان رنان). وتقول هذه الكتب إن الخلق هو عملية انبعاث: أى أن الأشياء جميعها تنبعث من الله عن طريق تلك الطبقات من الملائكة، ثم تنعكس الآية فتقود هذه الطبقات التسع من الهيئة السماوية العليا بنى الإنسان وجميع المخلوقات وتعود بهم إلى الله.

فى عام ٣١٢م، اعتنق الامبراطور الرومانى قسطنطين الديانة المسيحية، وباتت الديانة المسيحية هى الديانة الرسمية للدولة الرومانية. فى الوقت الذى لم يكن فيه عدد المؤمنين بالمسيحية بين الرعايا الرومان لا يتجاوز عشرة فى المائة. خلال القرنين التاليين، اتجه رجال الدين المسيحى إلى الفلسفة الأفلوطينية الجديدة كمصدر فكرى يدعمون به دينهم الجديد. أول هؤلاء هو الفيلسوف المسيحى اوغسطين. ولد أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م)، فى طاغشت من أعمال نوميديا (الجزائر اليوم). درس فى مدرسة المدينة، ثم انتقل إلى قرطاجة وروما وميلانو. ارتد عن المسيحية فى صباه، وتنقل بين الثقافة اليونانية والثقافة المانوية والثقافة اللاتينية، وكان يحضر حلقات الأفلوطينيين المحدثين أتباع فلسفة أفلوطين. كتب فى اعترافاته سنة ٤٠٠م، إن التعاليم الأفلوطينية مهدت لاعتناقه المسيحية. جعل موضوعى الإيمان والعقل، المحورين الأساسيين فى

حياته. فهو صاحب المبدأ الذى يقول "أومن كى أعقل". عاش راهبا كثير التنقل. يكتب ويراسل وينقد المانوية ويدافع عن المسيحية. المانوية ديانة منسوبة إلى مانى الفارسى فى القرن الثالث الميلادى، والتى تقوم على معتقد أن العالم مركب من أصلين قديمين. أحدهما النور والآخر الظلمة. لذلك جاءت فلسفة القديس أوغسطين خليطا من عناصر مانوية وأخرى مسيحية، ترى الحقيقة فى ضوء الصراع بين الضياء، الذى يمثل الخير، والظلام الذى يمثل الشر. الصراع بين الضياء والظلام أو الخير والشر، ينتج عنه هذا العالم. الروح تمثل الخير، والجسد يمثل الشر. وكان القديس أوغسطين، وهو يعتنق المانوية، يرجع كل الشرور إلى عناصر خارج الإنسان نفسه.

أوغسطين

لكن القديس اوغسطين، سرعان ما أصبح غير راض عن هذا التفسير لوجود الشر. لذلك ذهب يبحث عنه فى الفلسفة الأفلوطينية الجديدة التى تهتم بالأمور غير المادية. من الأفلوطينية الجديدة، جاءت فكرة أن الشر ليست له طبيعة حقيقية مثل الخير، ولكنه مجرد نقص أو غياب عن الخير أو الفعل الحسن.

كلما زاد الخير، كلما زادت حقيقة الشىء. وكلما قلت حقيقة الشىء، كلما ازدادت طبيعة الشىء سوءا. مثل نقص الكالسيوم يسبب تسوس الأسنان. الحفرة ليست شيئا ما، إنما هى غياب لوجود التراب. الخطيئة، ليست شيئا فى حد ذاته، إنما مجرد غياب الخير أو غياب الفعل الحسن.

فى عام ٣٨٨م، بعد مرور أوغسطين بتجربة روحية، تحول إلى الديانة المسيحية. وفى عام ٣٩٦م، أصبح أسقفا لمدينة هيبو فى الجزائر حتى وفاته عام ٤٣٠م.

خلال هذه الفترة، كانت المسيحية غير واضحة المعالم فى أذهان الناس ولم تتضح شخصيتها بعد. وكان القديس أوغسطين، يكرس كل طاقته لمحاربة البدع التى كانت موجودة فى عصره مثل الأريوسية والمانوية والبيلاجيوسية، نسبة إلى الراهب البريطانى بيلاجيوس فى القرن الرابع، التى تنكر الخطيئة الأصلية وتقول بحرية الإرادة التامة وتحد من القدرة الإلهية.

لذلك وجد أوغسطين نفسه يمشى على حبل مشدود. من جهة، عليه أن يهاجم المانوية لأنها تقلل من شأن حرية الإرادة للإنسان. ومن جهة أخرى، عليه أن يهاجم البيلاجيوسية التى تقول العكس. وهى قصة: هل الإنسان مسير أم مخير؟ التى قسمت العالم الإسلامى إلى فرق وملل وأحزاب، سالت بسببها الدماء وقتل من أجلها العلماء والأبرياء.

هنا ظهرت للقديس أوغسطين مشكلة فلسفية عميقة. وهى:

إذا كان الله سبحانه يعرف المستقبل، فالمستقبل سوف يتحقق وفقا لهذه المعرفة. إذا كان الله سبحانه يعلم أن هذا الرجل سوف يرتكب جريمة قتل فى اليوم الفلانى، فأين حرية الإرادة هنا بالنسبة للقاتل. مهما فعل أو تاب أو غير من رأيه، سوف ينتهى به الأمر إلى قتل الضحية.

هذا يعنى أنه ليست هناك حرية إرادة للإنسان. وبذلك هو ليس مسؤولا عن أعماله. ويكون عقاب الناس عن خطاياهم عملا غير أخلاقى. إذا كان الله يعلم مسبقا أن يهوذا سوف يخون السيد المسيح ويتسبب فى صلبه، كيف يرسله إلى جهنم فى هذه الحالة؟

كيف استطاع أوغسطين تجنب هذه المشكلة المحيرة؟ فعل ذلك باستخدام بعض الحجج والفروض الذكية. منها:

إن الله حاضر أبدى، ليس له ماضى أو مستقبل. كل شىء بالنسبه له سبحانه يحدث فى آن واحد. القول بأن الله كان يعلم منذ ملايين السنيين بأن يهوذا سوف يخون المسيح، هو خطأ الإنسان فى الاعتقاد بأن الله سبحانه داخل نطاق الزمن. فى الواقع، الله خارج نطاق الزمن. وهذا ما نعنيه بأنه أزلى دائم الوجود. نحن نأتى ونروح ونولد ونموت، ولكن الله باق دائم أزلى.

أيضا، جاء أوغسطين بفكرة أن حرية الإرادة تعنى حرية الإنسان فى أن يفعل ما يريد. معرفة الله المسبقة بما سوف يفعله يهوذا، لا تسبب الفعل نفسه. مثل علم المدرس المسبق برسوب التلميذ. علم المدرس لم يتسبب فى رسوب التلميذ. إنما السبب فى الرسوب يأتى من درجة تحصيل التلميذ وعدم فهمه لمواد الدراسة.

هذه طريقة تفكير القديس أوغسطين. فلسفته تنصب على علاقة الرب بعبيده. وكانت كتاباته موجهة إلى عالم مضطرب الفكر والأخلاق.

النظام القديم والفلسفة القديمة التى أسسها الإغريق والرومان كانت منهارة فى ذلك الوقت. فى الواقع، عندما كان أوغسطين يمر بمرحلة الشيخوخة فى مدينة هبو بشمال إفريقيا، كان البربر الفاندال، يغيرون على المدينة ويقومون بحرقها. إلا أنهم أبقوا على كاتدرائية المدينة التى كان يوجد بها القديس أوغسطين إكراما له.

وكأن النار التى قضت على مدينة هبو، هى نفسها النار التى قضت على الإمبراطورية الرومانية. بذلك، يسدل الستار على الفترة الكلاسيكية من تاريخ البشرية، ويبدأ الليل الطويل والسبات العميق للعصور المظلمة.

بموت أوغسطين، سقطت الفلسفة الغربية وتآكلت. واستمر هذا التدهور ٤٠٠ سنة. كانت بمثابة ليل حالك للروح الغربية. الرومان لم يستطيعوا السيطرة على أطراف إمبراطوريتهم. وقبائل التيوتان من الغابات الشرقية تواصل الإغارة على الإمبراطورية الرومانية القديمة.

لمحة تاريخية

سقطت روما مرتين خلال ٣٥ سنة. الأباطرة الجدد البرابرة لهم أسماء جرمانية بدلا من الأسماء اللاتينية للأباطرة السابقين. لم يكونوا مهتمين بالثقافة والعلوم المعروفة فى الزمن القديم. الفلسفة كما كان يعرفها الإغريق والرومان، أصبحت فى خطر ومهددة بالفناء.

خلال هذا الليل الطويل الحالك، كانت شموع فلسفية قليلة تتوهج فى بقايا أطراف الإمبراطورية الرومانية المحتضرة. بعض الصوامع المعزولة فى إيطاليا، وإسبانيا، وبريطانيا وبعض الجزر فى البحر الإيرلندى. هذه الصوامع، أنتجت ما يعرف بالموسوعيين. الذين قاموا بتجميع وحفظ ما كان يصلهم مما تبقى من الحكمة والفلسفة الكلاسيكية.

من هؤلاء الموسوعيين ثلاثة. هم بويثوس (٤٨٠-٥٢٥م) فى إيطاليا، إيزيدور (٥٧٠-٦٣٦م) فى أسبانيا، وبيدى (٦٧٤-٧٣٥م) فى إنجلترا. جاء فى موسوعة إيزيدور تحت حرف الألف، موضوع عن النظرية الذرية، وموضوع آخر عن شعب الأنتيبود الذين كانوا يسكنون المنطقة الصخرية فى جنوب أفريقيا. وكان لكل منهم فى كل رجل إصبع قدم خارج القدم، لكى يساعدهم فى المشى بين الصخور.

جون سكوتوس إريجينا

بعد أربعة قرون من الصمت المطبق، بدأت تظهر أولى براعم فلسفية فى أعمال جون الإيرلندى (جون سكوتوس إريجينا ٨١٠-٨٧٧م). دعى جون إلى مدرسة الملك شارل الملقب بالأصلع لترجمة كتاب سودو-كريشيان من اليونانية إلى اللاتينية، وهو كتاب قام بتأليفه أحد فلاسفة الأفلوطينية الجديدة. أما كتب جون نفسه ومنها، "حول تقسيم الطبيعة" و"العروض التراتبية السماوية للقديس ديونيسيوس"، فقد كانت متأثرة بالمسيحية والأفلوطينية الجديدة.

كان هدف جون هو فهم الحقيقة. وكان يسميها الطبيعة. أول شىء قام به، هو التفرقة بين الأشياء الموجودة، والأشياء الغير موجودة. الأشياء الموجودة أو الحقيقية درجات. هناك شىء موجود حقيقى، أكثر حقيقة من شىء موجود آخر. فمثلا، الشجرة التى تنبت أمام منزلنا، لأنها تتغير باستمرار وتمرض وتموت، هى أقل درجة بالنسبة للوجود من الشجرة "المُثل" التى جاءت فى فلسفة أفلوطين.

الأشياء التى يمكن فهمها أو استيعابها بالعقل الإنسانى، هى الأشياء الموجودة الحقيقية، والتى يسمى الكامل منها "المُثل" فى فلسفة أفلوطين. ما عدا ذلك غير موجود.

جاء فى قمة تقسيمات جون للحقيقة أو الوجود، مفهوم الوجود الأعلى، أ وراء الوجود. الوجود الأعلى لايمكن للعقل البشرى أن يستوعبه. واضح أن جون كان يعنى بالوجود الأعلى أو الحقيقة العليا هى الله نفسه.

الإثبات والنفى، والوجود وغير الوجود (العدم)، بمفهومه عند هيجل، لا يمثل تعارضا. وإنما يمثل جدلا يقود إلى أن الله يقع فوق الوجود نفسه.

قام جون بتقسيم الطبيعة أو الوجود إلى أربعة أقسام، خالق ومخلوق كالآتى:

١- وجود يَخلق ولا يُخلق. وهو الله.

٢- وجود يَخلق ويُخلق. وهو "المُثل" عند أفلوطين.

٣- وجود لا يَخلق ولكنه يُخلق. وهو العالم المادى الذى نعيش فيه.

٤- وجود لا يَخلق ولا يُخلق. وهو الله.

الخلق هنا بمعنى السبق فى الوجود. الله يخلق الإنسان. لأن الله سابق وجوده على الإنسان. لذلك فالله هو البداية والنهاية، الأول والآخر. من الله جاء العالم، وإليه يعود. كل هذا شبيه بفكرة وحدة الوجود، كما جاءت فى الأفلوطينية الجديدة وتعاليم أفلوطين.

كان يقول جون سكوتوس إريجينا، إن الجنة لن يدخلها أحد، إلا عن طريق الفلسفة. وكان يقول أيضا: ابحث عن الله فى كل شىء، فهو موجود فى كل مكان. كل شىء يأتى منه ويعود إليه.

عندما يستخدم العقل، لا يكون هناك إيمان، كما يقول جون سكوتوس. ويؤكد مقولة توماس الإقوينى: "لا يمكنك معرفة شىء ما، والإيمان به فى نفس الوقت". فأنت إما أن تعرف، أو تؤمن.

وظيفة العقل، هى فهم ما يوحى به ويقوم بشرحه. قد تكون السلطة هى مصدر المعرفة. ولكن يبقى العقل، هو الهادى الذى تقاس به كل السلطات. ولم يكن جون سكوتوس يتخيل وجود إيمان يتعارض مع العقل.

اختفى جون سكوتوس إريجينا من الوجود عام ٨٧٧م. وبالرغم من محاولات الدفاع عن فلسفته فى تقسيم الطبيعة أو الوجود إلى درجات، إلا أن البابا هونوريوس الثالث فى عام ١٢٢٥م، قام باتهامه بالهرطقة والخروج عن الكنيسة الكاثوليكية، وحرق كتبه. وبذلك ينتصر الفكر الدوجماتى مرة أخرى على العقل.

لم يأت بعد جون سكوتوس أريجينا من يستطيع بناء صرح فلسفى عظيم لمدة ٣٥٠ سنة. منذ القرن التاسع حتى الثالث عشر، كانت الفلسفة تمارس فى هيئة جهود متفرقة،

لا تكون نظاما فلسفيا متكاملا مثل فلسفة أوغسطين أو جون إريجينيا، أو توماس الأقوينى فى القرن الثالث عشر. وكانت هذه البؤر الفلسفية المتفرقة، تنحصر فى الفتاوى والأمور الدينية وقواعد اللغة.

القديس أنسيلم

من هذه الجهود المتفرقة، برهان وجود الله للقديس "أنسيلم" (١٠٣٣-١١٠٩م). بدأ أنسيلم بقصة الأحمق، كما جاءت فى سفر نشيد الإنشاد (٥٥:١)، الذى يقول فى قرارة نفسه أن الله غير موجود.

إلا أن أنسيلم يقول: حتى هذا الأحمق، لا يتصور فى ذهنه موجودا أعظم من الله. لأن الشىء الذى لا نتصور وجود أعظم منه، لا يمكن أن يوجد فى الذهن فقط. لوكان موجودا فى الذهن فقط، لأمكننا أن نفكر فى أنه موجد فى الواقع أيضا، وهذا وجود أعظم. لماذا؟ لأن الشئ الموجود فى العقل وموجود فى الواقع، أعظم من الشىء الموجود فى الخيال فقط.

فى هذه الحالة، يكون الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، هو نفسه ما نستطيع أن نتصور أعظم منه، وهذا تناقض. وبذلك، يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، يوجد فى الذهن والواقع أيضا. إذن الله موجود.

ولكى نفهم منطق انسيلم، دعنا نتصور فى أذهاننا أعظم أو أكمل وجود يمكن أن نتخيله. وليكن الله فى مفهوم الديانة المسيحية. أى أنه يبلغ الكمال فى العلم والقوة والخلود ...الخ.

الآن نسأل أنفسنا، هل هذا الإلهه الذى نتخيله موجود فقط فى عقولنا؟ إذا كان موجودا فقط فى عقولنا، فهو لن يكون أكمل أو أعظم شىء يمكن أن نتصوره. لماذا؟ لأن الإله الموجود فى العقل والموجود أيضا فى الواقع، سوف يكون أعظم من الإله الموجود فى العقل فقط. لهذا يمكننا القول أنه لو استطعنا أن نتخيل أعظم شىء أو إله فى عقولنا، هذا الإله لابد أن يكون موجودا أيضا فى الواقع.

طبعا هذا المنطق لا يخلو من العيب. أحد معاصرى أنسيلم، الراهب جونلون، قام بالإعتراض على منطق أنسيلم بالآتى:

١- من المستحيل تصور شىء عظيم، لا يوجد ما هو أعظم منه. هذا شىء محير للعقل.

٢- إذا كان منطق أنسيلم صحيح، فبمجرد تصور جزيرة إستوائية فى غاية الكمال، يترتب عليه وجود هذه الجزيرة.

فيجيب عليه أنسيلم ببساطة:

١- إذا فهمت معنى "غاية الكمال"، فأنت قد تصور فى ذهنك هذه الجزيرة.

٢- لا يوجد فى تعريف الجزر الإستوائية ما يعنى الكمال. لكن بالنسبة لمفهوم الله، الكمال موجود. ومن المستحيل تخيل الله الغير كامل. وحيث إنه من الواضح أن "الوجود" أكثر كمالا من "عدم الوجود"، لذلك مجرد تصور الله فى الذهن يثبت وجوده.

منطق أنسيلم هو منطق صعب، لكنه بارع فى نفس الوقت. براعة هذا المنطق تأتى من توضيحه أن جملة "الله غير موجود"، هى جملة تعارض نفسها منطقيا. ولذلك الحمقى فقط هم الذين يقولون هذه الجملة.

البرهان الأنطولوجى فى إثبات وجود الله، له تاريخ طويل. يعتقد الكثيرون أن عمانويل كانط، هو أول من شيع هذا البرهان إلى مثواه الأخير فى القرن الثامن عشر. عندما أثبت أن الخطأ فى البرهان، ليس خطأ فى المنطق، ولكن الخطأ فى قواعد اللغة.

فى القرون الوسطى، إبتليت الفلاسفة بمشكلتين كبيرتين. المشكلة الأولى، هى مشكلة تعارض الإيمان مع العقل. والمشكلة الثانية، هى مشكلة اشتقاق العموميات من الخصوصيات.

توماس الإكوينى

أفضل حل لهاتين المشكلتين، جاء على يدى توماس الإقوينى (أو الإكوينى) فى القرن الثالث عشر.

بالنسبة للمشكلة الأولى، وهى مشكلة تعارض الإيمان مع العقل، نجد فلاسفة مثل جون سكوتوس إريجينا، كانت فلسفتهم تعتمد على إستخدام العقل ولا مكان فيها للإيمان الأعمى. وحتى أنسيلم، الله عنده قضية فلسفية محضة لا تعتمد على الإيمان المطلق.

على العكس من ذلك، نجد ترتوليان (١٦٩-٢٢٠م)، الذى كان عدوا للفلسفة، ولم ير فيها إلا كفرا من مخلفات الوثنية. يقول بأنها السبب وراء ما دخل المسيحية من ضلالات وبدع غنوصية. ومما أُثر عنه، قوله إن العاطفة الدينية غريزة مرتكزة فى النفس البشرية، كما يتبدى فى أوقات الشدائد والمحن.

الرشديون اللاتين

الصراع بين أنصار العقل وأنصار الإيمان، نشأ عنه عدة أفكار. منها افكار مجموعة "الرشديون اللاتين"، الذين يتبعون الفيلسوف العظيم إبن رشد، والذين يعتقدون فى وجود الحقيقة المزدوجة.

الحقيقة المزدوجة تعنى أنه بالنسبة لأى موضوع، توجد حقيقتان متعارضتان. حقيقة تأتى عن طريق الإيمان، والأخرى تأتى عن طريق العقل. لكن كلا منهما شرعى من وجهة نظره.

فمثلا، الإنسان جسد وروح. هذه حقيقة مزدوجة. عندما يموت الإنسان، يتحلل الجسد، وتصعد الروح إلى بارئها. هذه الفكرة، وإن كانت من الناحية المنطقية غير مقنعة، لعبت دورا إيجابيا فى تطور العلوم بعيدا عن الصبغة الدينية.

المشكلة الأخرى المحيرة، هى مشكلة الخاص والعام، أو الواحد والمجموع، أو الفرد والعالم. هذه المشكلة ظهرت على يدى بويثيوس، الذى كان يترجم من اليونانية مقالة لأرسطو لمؤلف من الأفلوطينية الحديثة يدعى بورفيرى (٢٣٢-٣٠٤م).

نحن نعلم أن الحيتان موجودة. لكن هل توجد الحيتان الزرقاء فى الطبيعة. وهل جملة "هذا الكلب بنى اللون"، تعنى أن كلمتى الكلب والبنى بها، مجرد إسم ولون لحيوان بعينه، أم تدل على مجموعة من الكلاب لونها بنى. وهل الكلاب البنى هذه حقيقية أم توجد فقط فى عقولنا.

مشكلة الخاص والعام هذه، تشبه مشكلة مفهوم "المُثل"، بمعنى الشبيه أو الصورة، بين أفلوطين وأرسطو. لكن أفكار الفلاسفة اليونانيين القدامى لم تكن متوافرة للفلاسفة فى أوائل القرون الوسطى. وكان عليهم أن ينتظروا ٩٠٠ سنة، حتى يصلوا إلى ما وصل إليه أرسطو فى ٢٠ سنة فقط.

الفلاسفة فى ذلك الوقت كانوا فى حالة لخبطة وحيص بيص كبيرة بالنسبة لهذه القضية، لدرجة جعلت جون (١١١٥-١١٨٠م) من سالزبيرى، يقول إنه توجد آراء فى هذه المشكلة بعدد الرؤوس الموجودة.

أحد هذه الآراء يتطرف فى اتجاه، ويقول إن المجموعة أو النوع (الكلاب السوداء مثلا)، ليست فقط حقيقية، إنما حقيقتها أكثر من حقيقة الكلب الواحد. وكان هذا رأى أنسيلم نفسه.

روسلين

على النقيض، جاء روسلين (١٠٥٠-١١٢٠م) ووليام أوكهام (١٢٨٠-١٣٤٩م) لكى يقولا أن الفرد فقط هو الحقيقى. أما المجموع أو النوع، فمجرد أسماء. لذلك سمى هذا الفكر ب"النومينالزم"، وهؤلاء الفلاسفة ب"النوماليست" أو "الإسميين". وهو فكر لم يحظ بقبول الكنيسة الكاثوليكية.

هذا يقودنا إلى السؤال الآتى: البند الثانى من الدستور المصرى يقول بأن دين الدولة الإسلام. الدولة تتكون من مجموعة أفراد. فهل الدولة كيان حقيقى يمكن أن يتدين ويقيم الشعائر ويموت ويدخل الجنة أو النار؟ أم هى مجرد كيان لا يوجد إلا فى عقولنا، مثل الخط المستقيم وقواعد النحو والقوانين العلمية والدستور نفسه؟

بالنسبة للاسميين، الأسماء تخلق الخلاف والتشابه بين الأفراد. الخلاف والتشابه هى أشياء لا توجد فى الواقع، وإنما فقط فى عقولنا وفى مفردات لغتنا.

ثم يأتى توماس الإقوينى (١٢٢٥-١٢٧٤م)، لكى يقدم لنا أفضل الحلول لتلك المشكلتين، مشكلة العقل والإيمان، ومشكلة الواحد والمجموع.

كان توماس الإقوينى نبيلا من نبلاء إيطاليا. هرب من قلعة والده لكى يلتحق بجماعة دومينيكان الكاثوليكية. وكانت تظهر على جسمه، علامات الثراء والعز. فقد كان زائد الوزن يحب الأكل لدرجة أن مائدة الطعام كانت تعمل بها فجوة فى شكل نصف دائرة، حتى يستطيع الجلوس على المائدة وبطنه داخل تلك الفجوة.

وقبل الحديث عن فلسفة توماس الإقوينى، دعنا نقول شيئا عن حالة العالم الفكرية فى القرن الثالث عشر .

مرت ١٠٠ عام بين وفاة أنسيلم ومولد توماس الإقوينى. خلال هذا القرن، بدأ الإحتكاك من جديد بالفلسفة اليونانية القديمة، عن طريق الاتصال بالفلاسفة العرب فى الأندلس. ولم تكتشف أوروبا أعمال أرسطو فقط، ولكن أيضا شروح وتفسيرات ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) وابن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤م).

وجد الأوروبيون نظريات أرسطو مذهلة. تناسب طبيعة القرن الثالث عشر أكثر من فلسفة أفلوطين. فقد جاءت سنة ١٠٠٠م بدون أن يفنى العالم كما كانت التنبؤات السائدة.

تنبؤات سفر الرؤيا بدأت تتبخر، وبدأت تفيق أوروبا من سبات القرون الوسطى، وتتنبه إلى طبيعة العالم الذى تعيش فيه. لذلك، طفت فلسفة أرسطو إلى السطح. وكان على توماس الإقوينى، تنصير أو تمسيح أرسطو. أى فهم فلسفته فى ضوء التعاليم المسيحية. وهو ليس بالعمل الهين، وخصوصا إذا علمنا أن أفكار أرسطو ليست مسيحية بالمرة، مثل:

١- الأرض أبدية لا خالق لها.

٢- الإله لا يبالى بالإنسان ومصيره.

٣- الروح ليست خالدة وقد تفنى.

٤- الهدف من الحياة هو السعادة.

٥- الكبرياء فضيلة، والتواضع رذيلة.

بالطبع ليس من المستغرب أن نجد أعمال أرسطو كانت محظورة فى جامعة باريس عام ١٢١٠م. وأيضا أعمال توماس الإقوينى، رفضت هى الأخرى فى جامعات باريس وأوكسفورد بعد وفاته مباشرة.

كتب توماس الإقوينى ما يزيد على الأربعين كتابا. أهم الأعمال، موسوعتين. "سوما ثيولوجيا" و "سوما كونترا جينتيلز". وهما بمثابة صروح فكرية جبارة.

كانت مهمة توماس الوفاق بين أرسطو والمسيحية. وأيضا الوفاق بين العقل والإيمان. وهى مشكلتنا فى العالم الإسلامى اليوم. كما أن توماس قد تعرض لمشكلة الفرد والنوع أو الخاص والعام التى أشرنا إليها سابقا.

بالنسبة لقضية الفرد والنوع أو الفرد والمجموع، استفاد توماس من حل أرسطو. مفهوم النوع، الإنسانية مثلا، لا هى صورة ولا هى حالة عقلية. هى شىء مطمور فى جوف شىء معين. الإنسانية شىء مطمور داخل الأفراد ولا يمكن إيجادها بدون الإنسان نفسه.

العقل البشرى له قدرة على التجريد. بسبب قدرته على إدراك التشابه الموجود فى الطبيعة. هذا التجريد، يصبح تصور أو فهم. وبذلك وجد توماس الإقوينى الحل لمشكلة الفرد والنوع، أو الخاص والعام. الإنسانية هى مجرد تصور أو فهم، لا توجد فى الطبيعة، وإنما توجد فقط داخل رؤوسنا. الجدير بالذكر هنا، أن حلا مشابها جاء به بيتر أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م)، ١٢٠ سنة سابقة.

بالنسبة لمشكلة العقل والإيمان، بدأ توماس فى التفرقه بين الفلسفة والثيولوجيا. الفلاسفة تستخدم السببية الإنسانية فقط. الثيولوجيون، أى رجال الدين، يستخدمون ما نزل به الوحى وما جاء بالسنة المطهرة كبراهين دامغة صحيحة.

إلا أن توماس الإقوينى يفرق بين إيمانين. إيمان مطلق خالص، وإيمان طبيعى يمكن أن يفسر بالعقل. الإيمان الأخير هو الإيمان الذى تتطابق فيه الفلسفة مع الإيمان.

عندما يعجز العقل عن تفسير ظاهرة أو إجابة سؤال ما، مثل سؤال "ماذا كان يوجد قبل خلق هذا العالم؟"، هنا يأتى الإيمان لكى يجيب عن هذا السؤال.

معظم فلسفة توماس الإقوينى، تنصب على الإيمان الذى يعتمد على العقل، أى الإيمان الطبيعى. من هذه الفلسفة، برهان وجود الله بالمنطق. وكان لتوماس خمس براهين لإثبات وجود الله. ثلاثة منها متشابة. البرهان الثانى يقول الآتى:

فى عالم الحواس، نجد فاعل ومفعول. ولا نجد فعلا بغير فاعل، أو شيئا قد وجد من نفسه. سلسلة الفاعل والمفعول، أو السبب والنتيجة، لا يمكن أن تستمر هكذا إلى الأبد. ولابد لها أن تتوقف عند نهاية معينة. إذا الغينا السبب، فيجب أن نلغى النتيجة. وإذا الغينا السبب الأول، فسوف تلغى الأسباب الناتجه عنه، ومن ثم يلغى كل شئ. إذن من الضرورى وجود السبب الأول وهو الله.

برهان توماس يشبه نظرية الدومينو. فهو يقول ببساطة، أنه إذا كانت توجد سلسلة من الأسباب والنتائج، هذه السلسلة يجب أن تنتهى بمسبب، هو نفسه ليس نتيجة لسبب آخر. وإلا أصبحت السلسلة لانهائية، وهذا غير معقول فى نظر توماس.

برهان توماس الإقوينى وجد معارضة من بعض الفلاسفة أمثال دافيد هيوم فى القرن الثامن عشر، وخصوصا مقولته بأن الأحداث تأتى فى تسلسل، ومقولته بأن التسلسل اللانهائى مستحيل.

نلاحظ هنا أن كل براهين توماس، بخلاف برهان أنسيلم، تبدأ من الآخر، من النتائج. أى طريقة أرسطو فى البرهان والتزامه بنتائج التجربة والمشاهدة. وهو أسلوب يختلف عن أسلوب أفلوطين فى البرهان الذى يبدأ بالفروض والبديهيات ثم يصل منها إلى النتائج.

فلسفة توماس الإقوينى، مثل فلسفة أرسطو، تؤمن بأن الوجود لم يخلق هباء، وإنما يسير نحو غاية نبيلة معينة. وهذا يتضح فى كتابه الأخلاق. فنحن نختار أهدافنا، ونختار الطرق التى توصل لهذه الأهداف. أعمالنا لها غاية، قد تكون طلب الصحة أو الثروة أو الجمال أو الواجب، ...الخ. هذه الأهداف، لها علاقة بهدف أسمى مطلق يعطى قيمة للأهداف النسبية. وإلا وصلنا إى مالانهية، وهذا غير ممكن. نلاحظ هنا أسلويه فى برهان وجود الله.

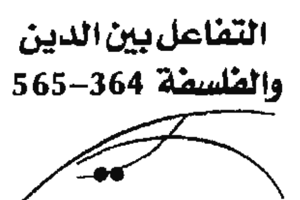
إذا أردنا الاختيار الحق، علينا أن نعرف الهدف الأسمى. أرسطو يقول إن الهدف الأسمى هو السعادة. لكن توماس يقول بأن هذه السعادة يجب أن تكون أبدية حتى تكون مطلقة. لذلك تكون سعادتنا متوقفة على اختيارنا الحق، وهذا يتوقف على معرفتنا للخالق.

ثم ينزل الستار على العصور المظلمة، ويأتى عصر النهضة بعلماء وفلاسفة مثل روجر باكون (١٢١٢-١٢٩٢م)، وجون دونس سكوتوس (١٢٦٥-١٣٠٧م)، ووليام أوكهام (١٢٨٠-١٣٤٩م)، وجون بوريدان (١٣٠٠- ١٣٥٨م).

هؤلاء الفلاسفة مهدوا الطريق نحو أسلوب جديد فى التفكير فى القرنين التاليين. فنجد نيقولا كوبرنيق (١٤٧٣-١٥٤٢م)، جوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٣٠م)، جاليليو جاليلى (١٥٦٤-١٦٤٢م)، ووليام هارفى (١٥٧٨-١٦٥٧م). مثل هؤلاء وغيرهم من الفنانين والسياسيين هم الذين مهدوا لعصر جديد مشرق للإنسانية.

■ ■ ■

التفاعل بين الدين والفلسفة 364–565



أعاد ثيودوسيوس الثانى، والنائبون عنه فى عام ٤٢٥ تنظيم التعليم العالى فى القسطنطينية وقرروا رسمياً إنشاء جامعة مؤلفة من واحد وثلاثين مدرساً، منهم واحد للفلسفة، واثنان للقانون، وثمانية وعشرون "لنحو" اللغة اليونانية واللاتينية وبلاغتها. وكان العلمان الأخيران يشملان دراسة آداب اللغتين، وتوحى كثرة عدد المدرسين المخصصين لهذه الآداب بما كان يوجه إلى الآداب من عناية كبيرة. وقد وضع أحد أولئك الأساتذة واسمه برسكيان Priscian حوالى عام ٥٢٦ كتاباً ضخماً فى نحو اللغتين اللاتينية واليونانية أصبح من أهم الكتب الدراسية فى العصور الوسطى. ويبدو أن الكنيسة الشرقية لم تكن تعترض وقتئذ على نسخ الآداب الوثنية. وقد ظلت مدرسة القسطنطينية، حتى آخر عهد الإمبراطورية البيزنطية، تنقل بأمانة روائع الأدب القديم رغم احتجاج عدد قليل من القديسين. وحوالى عام ٤٥٠ أنشأ موسايوس Musaeus وهو رجل لا يُعرَف موطنه الأصلى، قصيدته الذائعة الصيت، هيرو و ليندرHero & Leander ذكر فيها كيف حاول ليندر كما حاول بيرن Byron من بعده أن يعبر مضيق الهلسبنت سباحة لكى يصل إلى حبيبته هيرو، وكيف غرق أثناء هذه المحاولة، وكيف أبصرته هيرو يقذف به الموج ميتاً أسفل برجها "فألقت بنفسها من فوق الصخرة الوعرة الشامخة تطلب لنفسها مع حبيبها الميت حدثاً لها بين الأمواج".

وكان المسيحيون المهذبون من رجال الحاشية البيزنطية هم الذين وضعوا آخر ما تحتويه السجلات اليونانية القديمة من قصائد غزلية جميلة، كتبت بالأوزان والروح

القديمة وبعبارات تشير إلى الآلهة الوثنية. وها هى ذى أغنية منقولة عن أجاثياس (Agasthiasحوالى ٥٥٠) لعلها قد أعانت بن جنسن Ben Jonsonعلى كتابة إحدى روائع مسرحياته:

"لا أحب الخمر، ولكن إن شئت أن تبلى بالفرح أحزان رجل حزين فارتشفى منها الرشفة الأولى، ثم قدمى لى الكأس أتناولها من يدك. فإذا مستها شفتاك فلن أبقى بعدئذ صابراً جاسياً أتجنب الكأس الحلوة، لأنها تحمل إلى قبلتك وتحدثنى عما نالته من الابتهاج بك".

وأهم ما كتب من أدب ذلك العصر هو ما كتبه المؤرخون. فقد كتب أونتبيوس السرديسى Eunapius of Sardis تاريخاً عاماً لذلك العصر من عام ٢٧٠ إلى ٤٠٠ جعل بطله جستنيان، وترجم لثلاث وعشرين من السفسطائيين ورجال الأفلوطينية الحديثة ترجمة لا تخرج عما كان يدور على الألسنة من سيرهم. وقد ضاع هذا الكتاب ولم يبق له أثر. وكتب سقراط، وهو مسيحى من أهل القسطنطينية ومن أتباع الدين الرسمى فيها، تاريخ الكنيسة من عام ٣٠٩ إلى ٤٣٩ وهو كتاب دقيق نزره إلى حد كبير منا يدلنا على ذلك ما كتبه عن هيباشيا. ولكن المؤلف يحشو قصته بالخرافات والأقاصيص والمعجزات ويتحدث كثيراً عن نفسه كأنه يصعب عليه أن يفرق بين نفسه وبين العالم الذى يكتب عنه. ويختم كتابه بحجة طريفة يدعو بها إلى قيام السلام بين الشيع المختلفة، فيقول إنه إذا ساد السلام فلم يجد المؤرخون حسب ظنه شيئاً يكتبون عنه، فتنقرض لهذا السنن تلك الطائفة من الآسى. ومن الكتب الأخرى التى ألفت فى ذلك العصر كتاب التاريخ الكنسى Ecclesiastical History لسوزومن Sozemen ومعظمه منقول من سقراط. وكان سوزمن هذا رجلا فلسطينياً اعتنق الدين المسيحى، وكان كمن نقل عنه محامياً فى العاصمة. ويبدو أن دراسة القانون لم تحل بينه وبين الإيمان بالخرافات. وألف سوزموس Sozimus القسطنطينى حوالى عام ٤٧٥ كتاباً فى تاريخ الإمبراطورية البيزنطية. وكان سوزموس هذا رجلاً وثنياً، ولكنه لم يخضع لما خضع له منافسوه المسيحيون من الأوهام والسخافات. وأشار ديونيسيوس إجزجيوس - Dionysis Exiguus أودِنس القصير -حوالى

عام ٥٢٥ باتباع طريقة جديدة فى تأريخ الحوادث تبدأ من السنة التى قيل إن المسيح ولد فيها. غير أن الكنيسة اللاتينية لم تقبل هذه الطريقة إلا فى القرن العاشر، وظل البيزنطيون إلى آخر أيام دولتهم يؤرخون سنيهم من بدء خلق الدنيا.

وكان بروكبيوس هو المؤرخ العظيم الوحيد فى هذا العهد. وقد ولد هذا الكاتب فى قيصرية من أعمال فلسطين (٤٩٠) ودرس القانون، ثم انتقل إلى القسطنطينية وعين أميناً ومستشاراً لبليساريوس. وصحب ذلك القائد فى حروبه فى سوريا، وإفريقية، وإيطاليا، ثم عاد معه إلى العاصمة. ونشر فى عام ٥٥٠ كتب الحروب. وإذا كان قد عرف من صلته بالقائد والإمبراطور عظمة أول الرجلين، وبخل ثانيهما، فقد خلع عن بليساريوس ثوب البطولة البرّاق وترك جستنيان منزوياً فى الظلام. وقابل الجمهور كتابه أحسن قبول، وسكت عنه الإمبراطور. وكتب بروكبيوس بعدئذ كتابه المعروف باسم الأنكدونا أو التاريخ السرى، ولكنه أفلح فى أن يبقيه دون أن ينشره أو يذيع ما فيه حتى طلب إليه جستنيان فى عام ٤٥٥ أن يكتب شيئاً عن الأبنية التى أنشئت أثناء حكمه. فأصدر بروكبيوس فى عام ٥٦٠ كتابه المسمى "الصروح "De Aedfiicirs وأسرف فيه فى الثناء على الإمبراطور إسرافاً يحملنا على الضن بأن الإمبراطور قد شك فى إخلاصه أو حسبه يسخر منه، ولم ينشر التاريخ السرى إلا بعد وفاة جستنيان- وربما بعد وفاة بروكبيوس نفسه أيضاً. وهو كتاب شيق ممتع يحتوى على فضائح شبيهة بما تكتب عن جيراننا، وإن كان التشنيع الأدبى على من لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم أمراً غير مستحب، وإن كان كل مؤرخ يجهد نفسه فى إثبات بحث من البحوث لا يسعه إلا أن يمسخ الحقائق.

ولا تخلو كتب بروكبيوس من أخطاء فى الأمور البعيدة عن تجاربه. فقد كان فى الأحيان ينقل ما كتبه هيرودوت عن أخلاق معاصريه وفلسفتهم، وفى البعض الآخر ينقل خطب توكيديدز وحصار المدن فى أيامه، وكان يشارك أبناء عصره فى خرافاتهم، وسود صحف كتبه بأخبار النذر، والتنبؤات، والمعجزات، والأحلام. أما حين يكتب عما يشاهده فقد أثبتت الأيام صدقه. وكان شجاعاً فيما أقدم عليه من عمل عظيم، منطقياً فى

ترتيب مادته، يستحوذ على لب القارئ وانتباهه فى قصصه، ولغته اليونانية واضحة خالية من الالتواء والتعقيد، وهى فصيحة لا تكاد فى فصاحتها عن لغة اليونان الأقدمين.

وبعد فهل كان بوكبيوس مسيحياً ؟ فأما فى الظاهر فنعم، غير أننا نراه يردد أداء من ينسج منوالهم، كما نتبين فى كتاباته جبرية الرواقية، وتشكك الأكاديمية. وهو يتحدث عن "طبيعة الحظ المعوجة المتمردة وإرادته التى لا ضابط لها. واعتقادى أن هذه أشياء لم يدركها عقل الإنسان فى الماضى ولن يدركها قط فى المستقبل. ومع هذا فالناس لا ينفكون يتحدثون كثيراً عن هذه الموضوعات ولا ينقطعون عن تبادل الآراء فيها...لأن كل واحد منها يبحث عما يدارى به جهله..ولهذا سأكون حصيف الرأى فألزم الصمت فى مثل هذه الموضوعات، وكل ما أبغيه من هذا ألا أزعزع إيمان الناس بما يجلونه من العقائد القديمة".

أغسطينوس الأمازيغى

ولد القديس والكاتب الأمازيغى الكبير أوريليوس أغسطينوس أو أغسطين أو أوغستان (Saint.Augustin) فى ١٣نوفمبرمن سنة ٣٥٤م من أم بربرية مسيحية اسمها مونيكا، وأب وثنى رومانى عبارة عن موثق بسيط كان يسمى پاتريسيوس فى مدينة تاكيسته (سوق الهراس) بالجزائر (نوميديا). وقد دافع أوغسطين كثيرا عن هويته الأمازيغية وكنعانيته السامية فى رسالة له إلى أهل روما، وكان يقول: " إذا سألتم سكان البوادى عندنا فى نوميديا، قالوا: نحن كنعانيون"، ويعنى هذا أن لغة أوغسطين هى النوميدية المتأثرة باللغة الفينيقية الكنعانية أو هى الأمازيغية النوبية ذات الجذور الكنعانية. بيد أن ثقافته لاتينية، ولايتقن من الإغريقية إلا النزر القليل.

وتلقى أوغسطين تعليمه فى تاكيسته ومودوروس منذ السادسة عشرة من عمره، وسافر إلى قرطاج ليستكمل دراساته . وبعد ذلك، انتقل إلى إيطاليا فى مرحلة الغزو اللاتينى لشمال إفريقيا للتعلم والدراسة فى روما وميلانو. وقبل سفره كان متأثرا بالأفلوطينية المحدثة.

وقد مارس أوغسطين مهنة التعليم، وكان يعطى دروسا فى البلاغة فى مدينة قرطاج و مدن إيطاليا، وانتقل حيال مدينة عنابة سنة ٣٨٨م التى أقام فيها ديرا للتعبد والاعتكاف الدينى ليتقلد عدة مناصب دينية إلى أن عين فى منصب أسقف مدينة عنابة سنة ٣٩٥ م، وصار بعد ذلك أبا للكنيسة اللاتينية. وقد توفى أوغستان فى٢٩/٠٨/ ٤٣٠م بمدينة عنابة (Hippone).

وتشبع أوغسطين بالمعتقد المسيحى تأثرا بأمه القديسة مونيكا، وتأثرا كذلك بأسقف ميلانو القديس أومبرواز Ambroise وذلك سنة٣٨٦م.

هذا، وقد دافع أوغسطين كثيرا عن مبادئ المسيحية الكاثوليكية الرسمية التابعة للكنيسة الرومانية، ووقف فى وجه الحركة الدوناتية ذات الملامح الثورية الشعبية. وكان" خطيبا وكاتبا من طراز عال، فلم يتح للمسيحية أن رزقت زعيما فى مرتبته قط".

ويعرف على أوغيسطينيوس أنه فى بداية حياته كان ماجنا متهتكا وشابا عربيدا. إلا أنه تاب بعد ذلك وأصبح متدينا وزاهدا متقشفا. وبالتالى، كان القديس أوغسطين" ثاقب الذهن، واسع الفكر، غزير العلم، ارتوى من مبادئ الديانة المسيحية، فأصبح من أكبر القسيسين ورجالات الكنيسة الكاثوليكية. وقد كرس حياته الصالحة فى مقاومة الزنادقة ومكافحة المذاهب الأخرى التى من شأنها أن تقف حجر عثرة فى سبيل تقدم الديانة المسيحية؛ وكان يستعمل سائر الوسائل لمحاربة المذهب الدوناتى (donatisme) الذى كان يرمى الكاثوليكيين بتسرب الضعف إلى عقيدتهم الدينية كما كان يحارب المذهب المانكى (Manichéisme) والمذهب الأرى الذى سينتحله، فيما بعد، القائد جنسريق، ملك الوندال."

وعلى الرغم من ثقافة أوغسطين اللاتينية، فإنه كان يقدم قداسه ومواعظه باللغة المحلية أو اللغة الفينيقية ؛ لأن الأمازيغيين فى شمال إفريقيا كانوا يجهلون اللغة اللاتينية لكونها لغة المثقفين الذين درسوا بروما وأصبحوا من مؤيدى الحكومة الرومانية، بل كانوا يرفضونها؛ لأنها لغة المستعمر، والهدف من نشرها فى الأوساط الأمازيغية هو العمل على

نشر سياسة الرومنة والترومن. وفى هذا يقول الأستاذ الحسن السايح: "ورغم هذا التأثير الرومانى فقد ظل الشعب المغربى يتكلم الفينيقية ويحدثنا القديس (أوغسطونيوس) وهو أحد رجال الدين المغاربة، أنه كان يستحيل عليه أن يلقى قداسه باللغة اللاتينية لأن معظم الناس الذين يستمعون إليه لايعرفون حرفا واحدا من اللاتينية، وإنما كانوا يعرفون اللغة الفينيقية، التى كانت منتشرة انتشارا واسعا، حتى إن العرب الذين جاؤوا المغرب وجدوا الناس يتكلمون اللغة الفينيقية، وهى لغة سامية أخت العربية، بل إنها لهجة من اللهجات العربية فكان الانتقال منها إلى لغة أخرى كالانتقال من اللهجة المغربية إلى المشرقية."

وكان أوغسطينيوس شخصا مثقفا وفيلسوفا لاهوتيا موسوعيا لم يستطع أحد أن يصل إلى مستوى هذا العالم إبان العصر القديم حيث امتلك ثقافة لاتينية عميقة وواسعة المدارك ومتنوعة المستويات والمفاصل، وعد فى المجال الدينى ضمن آباء الكنيسة. ولا يمكن أن نضع إلى جانب أوغستان الجزائرى إلا شخصًا واحدًا يقترب منه فكريًا وهو المثقف المغربى الكبير يوبا الثانى الذى نهل من معارف عدة، وتمكن من لغات مختلفة، وتبحر فى الكثير من المعارف العلمية والأدبية والفنية والسياسية والإدارية.

ومن جهة أخرى، ترك لنا أوغسطين نظرية فلسفية دينية متكاملة مازالت تدرس وتناقش إلى يومنا هذا فى الملتقيات اللاهوتية والفكرية، وتنسب إليه تحت اسم "الأوغسطينية" Augustinienne.

وثمة عوامل عدة تحكمت فى توجيه شخصية أوغسطين، ويمكن إجمالها فى: خطابة شيشرون، وقراءة الإنجيل و الاطلاع على تأويلاته وفحص لغة كتابته وخاصة الإنجيل الإفريقى، والانسياق وراء العقيدة الثنائية التى تسمى بالمانيكية، كما تأثر كثيرا بفلسفة أفلوطين والفلسفة الأفلوطينية المحدثة.

ومن مرتكزات نظرية أوغسطين: الإيمان الروحى، والحب، والعقل، والحكم العادل، والقدر الإلهى، والإرادة، والخير، و التذكر بدل الجهل والنسيان، والحرب العادلة، والخطيئة الأصلية، والطبيعة، والتعويض، والتجسيد الحلولى، والملكية الخاصة.

الف أوغيسطينوس أكثر من مائتى كتاب باللاتينية، وتصنف كتبه وردوده ضمن إطار الثورات الدينية والأدبية التى كانت تشتعل فى نوميديا بالخصوص بين الدوناتية والكنيسة الإفريقية المسيحية. وكان المناضل الأمازيغى دوناتوس هو الذى يقود الحركة الدوناتية، ومن المعلوم أن هذه الحركة ذات طابع دينى شعبى ثورى راديكالى تتشكل من الفقراء والمعدمين والبؤساء والثوار المحليين والعبيد الضعفاء، تدافع عن هوية الساكنة واستقلال دولة تامازغا، وتحارب الرومان وتطالب السكان المحليين بطردهم بالقوة من شمال إفريقيا .

أما الكنيسة الكاثوليكية الأمازيغية التى يتزعمها أوغستان فقد استهدفت نشر العقيدة المسيحية كما هو متعارف عليها فى الكنيسة المركزية الرومانية، بيد أن هذه الكنيسة كانت فى خدمة الإمبراطور الرومانى قسطنطين، تهادن الحكومة الرومانية فى حالات السلم والحرب، وتعطى المشروعية الدينية للمعمرين الأجانب والمرابين وأصحاب النفوذ، وتبرر استغلال الإقطاع الرومانى لساكنة نوميديا بصفة خاصة وشمال إفريقيا بصفة عامة.

وعليه، لابد من وضع مؤلفات أوغيسطينوس ضمن هذا السياق التاريخى الذى ينحصر فى الصراع الأمازيغى ضد الرومان والوندال، وضمن الصراع الدينى والاجتماعى والعسكرى الذى كانت تخوضه الكنيسة الكاثوليكية ضد المذهب الدوناتى وحركة الدوارين الاجتماعية . وكانت لا تناصر فى ذلك سوى القوات الرومانية وتؤيد كل القرارات التى تصدرها الحكومة اللاتينية لإبادة المعارضين الأمازيغيين.

وجل الكتب التى ألفها القديس أوغسطينيوس كانت باللغة اللاتينية، لكن قداسه الدينى كان يقدمه باللغة الفينيقية أو اللغة المحلية التى كان يفهمها الشعب الأمازيغى؛ لأن اللاتينية كانت مقتصرة على كبار المثقفين والموظفين الإداريين التابعية لحكومة روما، وفى هذا يقول القديس أوغسطين:" إن الدولة الرومانية التى تعرف كيف تحكم الشعوب؛ لم تفرض على المغلوبة منها سيطرتها فحسب، بل لغتها أيضا".

وعلى أى حال، فالقديس أوغسطين عميق التفكير، ورجل دبلوماسى فى تعامله مع الرومان، كثير الجدال والمناظرة، وهو كذلك: " فيلسوف قبل كل شىء، رجل يحلل الآراء ويرى كل ماتحوى ومبدأها الأول ومداها ونتائجها النهائية. وهو فوق ذلك خطيب عظيم مؤرخ أو بالأحرى فيلسوف للتاريخ فى كتابه" مدينة الله"، وهو أخيرا شاعر للقلب والوجدان الممتع فى" اعترافاته" الخالدة. وربما كان هذا الرجل أغرب رجل فى العالم القديم كله".

ومن أهم كتب أوغسطين: اعترافاتى، ومدينة الله، والثالوث المقدس، والنعمة.

(أ) اعترافات أوغسطينوس:

ومن أهم مؤلفات القديس أوغستان سيرته "اعترافاتى" Mes confessions التى أصبحت بمثابة البداية الحقيقية للكتابة الأوطبيوغرافية فى الفكر الإنسانى. ويعنى هذا أن هذا المؤلف هو أول كتاب وصل إلينا فى باب السيرة الذاتية الروحية ذات الطابع الدينى الذى يشتبك بالطابع التاريخى، حيث يقدم فيه الكاتب اعترافاته بكل صدق وصراحة، ويفصل حياته الغريبة ويوضح انسياقه وراء الأهواء والشهوات، ولاسيما فى قرطاج حيث ولع بالمسرح والحب والجنس، ويبين لنا كيف تعرف الله وكيف انتقل بعد ذلك إلى الفكر المسيحى. كما يكشف لنا عن تصوره وموقفه من الصراع العقائدى والاجتماعى والتاريخى الذى كان يعيش فيه أوغسطين إبان مرحلة الصراع الأمازيغى / الرومانى.

ويدعو الكاتب فى الأخير فى هذا المؤلف الدينى إلى سلام الروح ومحبة الإله والارتماء فى أحضان الرب من أجل الاستراحة النورانية.

وتعنى الاعترافات فى المفهوم المسيحى بوح الإنسان واعترافه للراهب بأخطائه وذنوبه قصد الحصول على العفو. ويسير الكتاب فى هذا المنحى الاعترافى المسيحى، فيعترف أوغسطين بكل جراة بأخطائه ومجونه من أجل الظفر بالتوبة والغفران الربانى.

ومن المعروف أن هذا الكتاب كتب بين٣٩١ و٤٠٠م فى حياة الكاتب أوغسطين، بينما كتاب " مدينة الله " و"الثالوث المقدس" لم يكتبا ويستكملا إلا بعد وفاته وبالضبط فى ٤٠٠ م.

وإذا أراد الدارسون التأريخ للسيرة الذاتية فى الغرب يبدءون بالقديس أوغسطين ليتبع بجان جاك روسو بكتابه" اعترافات روسو"، على الرغم من أن أوغسطين مفكر عبقرى أمازيغى لا يمت بصلة كبيرة إلى الهوية الأوربية من حيث اللغة والهوية والشعور والوجدان. ومهما حاول الرومان رومنة المثقفين الأمازيغيين وتجنيسهم، فقد ظل هؤلاء متشبثين بهويتهم الأصلية والدفاع عن وطنهم كما فعل أوغسطين لما مات شهيدا من أجل حرية مدينته عنابة.

والدليل على ريادة سيرة أوغسطين ومكانتها فى الأدب الإنسانى والعالمى ما قاله الدكتور إحسان عباس فى كتابه "فن السيرة": "وفى السير الذاتية بالغرب معالم كبيرة كان لكل معلم منها أثره فى كتابة السيرة الذاتية وطريقتها، وفى طليعة تلك السير" اعترافات القديس أوغسطيس" فإنها فتحت أمام الكتاب مجالا جديدا من الصراحة الاعترافية، وشجعت الميل إلى تعرية النفس، فى حالات كثيرة تلتبس بالآثام، أو يثقل فيها عناء الضمير".

ومن أهم مميزات كتاب" اعترافاتى" أنه كتب بطريقة شاعرية روحانية وجدانية يستقطر فيها الكاتب دموع المعاصى والذنوب ليعوضها براحة التوبة والغفران مقابلا بين الحياة والموت والدنيا والآخرة.

(ب) مدينة الله:

يشتمل كتاب "مدينة الله" La cité de Dieu على اثنين وعشرين فصلا أراد فيها صاحبها أن يبين فضل الآخرة على الحياة الدنيا ضمن منظور عقدى مسيحى. كما يؤول فيه كتاب الإنجيل من خلال اجتهاداته وتجاربه الدينية والروحانية متأثرا فى ذلك بالفلسفة الأفلوطينية والأفلوطينية المحدثة والعقيدة المانيكية.

هذا، ويحوى المؤلف آراء عميقة وحصيفة فى مجال فلسفة التأريخ وتأريخ اللاهوت وتفسير الإنجيل وتأويله. وقد انتشرت آراؤه الدينية والفلسفية بين المفكرين واللاهوتيين المسيحيين فيما بعد، وعرفت تصوراته الدينية وتفسيراته المذهبية بالنظرية (الأوغسطينية).

وسيهتم المسيحيون فيما بعد بأفكار أوغسطين التى طرحها فى كتابه "مدينة الله" خاصة فكرة الخطيئة، وفكرة الحكم الحر، ولاهوتية التاريخ.

ولا بد أن نذكر أن أوغسطين قد حارب الدوناتية والمانكية والآرية والپيلاجية واليهودية وكل الدعوات الوثنية والدينية المنحرفة، وحاول فى كتاباته جاهدا التوفيق بين العقل والإيمان.

(ج) الثالوث الأقدس:

يلاحظ على هذا الكتاب أنه لم يجمع ويستكمل إلا بعد وفاة القديس أوغسطين وذلك فى سنة ٤٠٠م، ويعالج المعتقد المسيحى الذى يتمثل فى الثالوث أو التثليث أو الثالوث الأقدس ضمن التصور المسيحى الكاثوليكى. أى أن الكتاب يدرس التصور المسيحى الذى يشخص الرب فى ثلاثة أشخاص أو أقانيم (الأب، والابن، والروح المقدسة) متميزة ومختلفة ومتساوية ومنصهرة فى بوتقة طبيعية واحدة (الحلولية)غير منقسمة (وحدة الوجود).

٣- مظاهر مقاومة أغوسطينوس:

يمكن الحديث عن مرحلتين فى حياة أوغسطينوس على مستوى المقاومة. وهما: مرحلة الاحتلال الرومانى ومرحلة الغزو الوندالى.

(أ) مرحلة الاحتلال الرومانى:

كان أوغسطينوس فى هذه المرحلة الأولى مهادنًا للرومان وخائنا للقضية الأمازيغية وخادما للكنسية المسيحية الرسمية الموجودة بروما وواليا للإمبراطور الرومانى قسطنطين.

وقد حارب القديس أوغسطينوس المذهب الدوناتى وكل أتباعه الثوريين، كما وقف فى وجه حركة الدوارين بالقوة والصرامة وذلك بتشريد المنشقين عن السلطة الرومانية المركزية وكل المتمردين عن النظام الإمبراطورى اللاتينى بالاعتماد على سياسة القمع

والتقتيل والتنكيل. وساهم كذلك فى إعداد محاكم التفتيش الدينية إرضاء للحكومة الرومانية وطمعا فى الغنائم المادية والامتيازات المعنوية لتصفية الدوناتيين والقضاء على المنشقين عن الكنيسة المسيحية الكاثوليكية المركزية أو الإفريقية.

ومن المعلوم، أن الأمازيغيين رفضوا المسيحية الرومانية التى كان يدعو إليها قسطنطينوس الأول؛ لأنهم وجدوها عقيدة لا تخدم سوى الأقوياء من الحكام الرومان، وتقدم المشروعية الدينية للمستغلين الغزاة الأجانب لاسترقاق العبيد وتسخيرهم فى الأعمال الشاقة من أجل مصالحهم ومآرب الإمبراطور والحكومة الرومانية، ومن أجل سعادة الشعب الإيطالى الذى كان يعيش فى الترف وبحبوحة العيش على حساب الأمازيغيين الأفارقة الذين كان الجوع ينخر بطونهم ولم يجدوا ما يميلون به أولادهم وأسرهم، هذا ما دفع الأمازيغيين للانتقال إلى المذهب الدوناتى الثورى الاجتماعى الذى كان يدافع عن الطبقات الفقيرة.

ويقول الأستاذ محمد شفيق فى هذا الصدد: "ولما انقلب الوضع الدينى فى روما نفسها، إذ تخلى الإمبراطور قونسطانتينوس الأول Constantinus1عن الوثنية، سنة٣١٢م، واتخذ المسيحية دينا للدولة، لم يلبث أن ظهر من بين النصارى الأمازيغيين ثلة من الزعماء الروحيين أعلنوا انشقاقهم عن الكنيسة الرسمية: فسموا بـ"الدوناتيين" Donatistes نسبة إلى دوناتوس Donatus أحد منشطى حركتهم. وانتشرت دعوتهم فى البوادى خاصة، واستمرت تنفخ فى النفوس روح المقاومة المعنوية للرومان ثم للبيزنطيين بعدهم، إلى أن جاء الإسلام، وذلك رغم ما لقيه المنشقون من أنواع التنكيل والتشريد، ورغم مساندة القديس أوغسطينوس الأمازيغى الأصل الكنيسة الرومانية الرسمية."

ويتبين لنا مما سبق أن صراع أوغسطينوس مع الدوناتيين والدوارين لم يكن فى الحقيقة صراعا دينيا كما يبدو ذلك على مستوى السطح، بل كان صراعا سياسيا واجتماعيا بين أنصار الرومنة والتطبيع مع الرومان ويتزعمهم فى ذلك القديس

أوغسطين، وأنصار الثورة الراديكالية الذين يدافعون عن المصالح الأمازيغية ويحاربون الإمبراطورية اللاتينية وعملاءها المهادنين الخونة وكل الجواسيس الذين يسخرون من أجل خدمة النظام الرومانى ودعم قواته المتوحشة، ويمثل هذا التيار الثورى القائد الدينى القديس دوناتوس.

(ب) مرحلة الغزو الوندالى:

لم تظهر مقاومة أوغسطينوس إلا فى مرحلة الغزو الوندالى أثناء محاصرة بونيفاص قائد الوندال المتوحشين الهمج الذين قصدوا مدينة عنابة لمحاصرتها وتطويقها والتنكيل بأهلها وتدمير عمرانها وتخريب آثارها وقتل ساكنتها . وقد دافع عنها أوغستان دفاع الأبطال حتى توفى شهيدا سنة ٤٣٠ م. وبعد ذلك، سقطت المدينة فى قبضة الأعداء. ويقول الدكتور عز الدين المناصرة فى هذا الصدد: "جاء الفاندال (يقصد الوندال) بقيادة جنسريق سنة ٤٢٩م واحتلوا الجزائر بعد أن قاوم القديس أوغسطين مقاومة باسلة دفاعا عن مدينة بونة (عنابة) التى كانت آخر معقل رومانى يسقط فى يد قبائل الفاندال ثم سقطت قرطاجنة، حيث أصبحت عاصمة لهم، واستمرت دولة الفاندال من ٤٣١م-٥٢٤م. وهم منحدرون من السلالة السلافية، قدموا من جنوب ألمانيا. ومن اسمهم جاءت تسمية الأندلس (فاندولوسيا). وقد سيطر الفاندال على تونس ونوميديا وتبسة والمغرب الأقصى."

وقد تعاطف حتى الذين اعتنقوا الأريوسية من هؤلاء الوندال مع ضحايا عنابة، واستنكروا وحشية التنكيل والقهر والبطش اللا إنسانى ضد ساكنة الجزائر.. ولكن فى التاريخ البشرى لا تنفع ساعات الحسرة والندم.

فيلون الإسكندرى

عمل فيلون الإسكندرى فى كل أثره الأدبى والفلسفى على ترقية وتطوير التأويل الرمزى فى سبيل إنارة وتوضيح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النص المقدس. فهناك علامات متوارية فى نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته والاتفاق حول مضامينها ودلالاتها.

حسب فيلون، إذا ذكر العهد القديم كلمة "شجرة" فإنه يوحى بدلالة تتجاوز الإطار الحسى لتدلّ على مدلول أبعد غوراً: الشجرة ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية. هكذا يصبح الحرف والمعنى عند حجب الدال ليبلغ المدلول الخفى وغير المرئى وهو نشاط وممارسة ليس فى متناول الجميع وإنما يقتضى السلوك الروحى والباطنى للتحكم فيه والأخذ بزمامه. يسلّم فيلون بأنّ الخطاب الدينى هو بالضرورة خطاب روحى وباطنى (esoterique) يشير إلى أشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة وأسرار باطنية. والتأويل الرمزى وحده القادر على فك عقدها وحلّ ألغازها.

أوريجان يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس: معنى حرفى ومعنى نفسى ومعنى روحى، على غرار هوية الإنسان: جسد ونفس وروح تتمتّع هذه الدلالة بمراتب وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم: المعنى الحرفى للعامة والمعنى النفسى للخاصة والمعنى الروحى لخاصة الخاصة. طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدّس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللبّ الباطن. هذه النمطية التى ارتضاها أوريجين من شأنها أن تجد روابط ومناسبات بين العهد القديم والعقد الجديد. فهو يعتبر أن النص ينطوى على معنيين ملتحمين: معنى حرفى يدعّمه ويرتقى به إلى مصاف البُعد الروحى أو المعنى الكريستولوجى (المسيحى). وهذا يدلّ على أن كل حرف من النص المقدس يتضمن أسرارًا وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التأويل الرمزى والنمطى. فالحرف هو حامل سرّ الروح والمعنى مثلما الجسد فى أسطورة العربة الأفلوطينية هو حامل النفس الأزلية. الحرف فى النص المقدس هو حامل روح الإله ولا يتمّ اعتناق هذه الروح سوى بالانعتاق من المحسوس.

٢ ـ هيرمينوطيقا الأعماق وبداهة الآفاق:

أصالة أوغسطين تكمن فى اعتبار اللفظ والمعنى شيئا واحدا. فاللفظ يدل على المعنى وهذا الأخير ليس شيئا مفارقا ومتعاليا على القالب اللفظى الذى يحتويه وينطوى عليه. والبحث عن المعنى فى الكتابات المقدّسة ليس مجرّد بحث معرفى بواسطة آليات وتقنيات

محددة وإنما هو فى الأساس بحث أنطولوجى يميّز كينونة الإنسان فى رمّتها. ما يهدف إليه التأويل الأغسطينى هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة من النص المقدّس. فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعمّ أجزاءه وتفاصيله، لأنه خطاب واضح وبديهى وإنما يتطلّب تفسيرا من أجل فهم واستيعاب دلالته المستعصية على الإدراك.

يستعيد أوغسطين التقسيم الرواقى بين اللوغوس الداخلى واللوغوس الخارجى ليقرّر بحقيقة اللفظ الجوّانى (Verbum interius) فى فهم مضامين النص. فهو لفظ غير مادّى لأنه ينبع من أعماق القصديّة. ويميّز أوغسطين بين كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له وكلمته المتجسّدة فى شخص المسيح الذى اتخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليم إلهية. فهذه الكلمة المتجسّدة فى الحسّ والتاريخ هى صورة طبق الأصل الأزلى، لكنها أيضا شىء آخر مختلف عن أصله ومنبعه. اللفظ الناسوتى لا يضاهى اللفظ اللاهوتى وجودا ومعرفة. والعلامات الدالة على الأشياء لا تكفى بذاتها وإنما تحيل إلى هذه الأشياء كموضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاد طاقاتها. فهناك بحث مفهوم عن شىء مفهوم لا يعتريه التوقّف أو الركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل حوار مفتوح ولانهائى مع حقائق هذه الأشياء كمسار مستمّر وغير مكتمل. هذه الفكرة أفادت معظم الفلسفات التأويلية من كلدينيوس وحتى غادامير، لأن جدلية اللفظ البرانى واللفظ الجوّانى تعكس فى الواقع جدلية السؤال الجواب فى مسار لانهائى. يعتبر دلتاى أن التأويل لم يعرف النسقية والتنظير إلاّ مع البروتستانتية خصوصا مع حركة الإصلاح عند مارتن لوثر. لكن نشاط هذا الأخير انحصر فى ترجمة وتفسير الكتابات المقدسة. ينطلق لوثر هو الآخر من مبدأ وضوح وبداهة الكتابات المقدسة ويرفض التأويل الرمزى كما تبدّى عند فيلون وأورجين ليركز نشاطه التفسيرى على المعنى الحرفى للنص المقدّس. فالمعنى ليس شيئا مفارقا وإنما هو محايث للدلالة التى يختزنها الحرف. فهم الحرف (أو الكتابة) يؤدّى إلى تفجير ينابيع المعنى التى تتواجد فى طبقاته وأغواره. فحسب لوثر، ينبغى إذن الالتفات إلى الكلام الإلهى والتعلّق بما يمليه فى حرفيته (sui ipsius interoses) ففى حرفيته تتجلّى روحانيته. لقد سعى لوثر بإصلاحه البروتستانتى إلى

الانشقاق عن سلطة فهم الكنيسة للتراث القديم، إذ عملت هذه الأخيرة على تقنين قواعد وأساليب فى قراءة الكتابات المقدسة وبالتالى احتكار المعنى الذى تكشف عنه هذه الكتابات.

أحد تلامذة لوثر وهو ماتياس فلاسيوس توصل إلى تأسيس نظرى للهيرمينوطيقا من خلال محاولة جادّة ولامعة "مفتاح الكتابات المقدسة"(١٥٦٧). فهو يقدّم مفتاحا لغويا ومعرفيا ثمينا بقصد إيضاح وإنارة المقاطع الغامضة التى تنطوى عليها هذه الكتابات. غير أنه على غرار لوثر يعتبر هذه الكتابات واضحة بذاتها ولا تنحو عكس الرغبة الإنسانية فى المحبة والخلاص. ما هو غامض ومبهم يعكس فى الحقيقة قصور "الأورغانون" (الآلة) اللغوى والمنطقى المستعان به فى قراءة وتفسير هذه الكتابات. التحكّم فى المنهج وحسن قراءة النص من شأنهما أن يبرزا الحقيقة الكونية للكتابات المقدّسة. لكن رغم إلحاحه على الطابع الألسنى فى قراءة هذه الكتابات، لم يتحرّر فلاسيوس مطلقا من التأويل الرمزى الذى كان يفتتن لاحقيه. فالهيرمينوطيقا التى اكتملت صورتها التمهيدية والتأسيسية مع فلاسيوس لم تنفصل عن عجائب الروح أو المعنى وهى تدعو إلى التمسّك بقوالب الحرف أو المبنى لفهم مضامين النص ومقاصده.

ما تمّ الإشارة إليه هو المنحى الباطنى والرمزى الذى سلكه فيلون وأورجين فى سبيل قراءة ما لا يقرأ بأعين محدودة النظر، لأن هذا المنحى يخترق سُمك العبارة ليدرك المعنى الذى يقبع خلفها. والكشف عن المعنى الروحى المتوارى سبيله السلوك والالتزام بالتعاليم. نشاط أوغسطين جاء ليذكر بالتراث الرواقى الفاصل بين لوغوس الأعماق (اللفظ الجوانى) ولوغوس الآفاق (اللفظ البّرانى). لكن بالنسبة لأوغسطين لا يتعلق الأمر بحقيقتين متعارضتين: إدراك اللفظ الجوّانى والكشف عنه سبيله اللفظ البّرانى. وهذا الأخير إذا تمّت ترقيته وقراءته بعمق وصرامة مستعينين بآلية لغوية ونحوية، فإنه سيكشف بنفسه عن فحواه المراد إدراكه كما يذهب فلاسيوس. ما يمكن استنتاجه هو أنّ قراءة وتأويل النص من أوغسطين إلى فلاسيوس لم تغادر تربة الخطاب المقدس، وهو أمر عادى فى العصر الوسيط لأن الكتابات المقدّسة كانت تعبّر عن الحياة الفردية

والجماعية برمّتها. في العصر الوسيط المتأخّر وبداية النهضة أصبحت الحاجة إلى ميتودولوجيا نقدية أمرا ضرورياً. تمّت صياغة هذه المنهجية مع روجيه بيكون "الأورغانون الجديد" (١٩٢٠) كبديل عن الأورغانون الأرسطي الذي غذّى معظم الكتابات اللاهوتية والأدبية في العصر الوسيط.

٢-الهيرمينوطيقا النقدية:

مع دانهاور استعملت للمرة الأولى مفردة "هيرمينوطيقا" (١٦٥٤). كان هدفه هو تبيان أنّ كل المعارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل، بمعنى تفسير منهجي ووجيه للأشياء والتصوّرات. اعتُبرت الهيرمينوطيقا في هذه الفترة كعلم تمهيدي وعام يمنح العلوم الأخرى أدوات معرفية بقصد تبيان دلالة الأشياء وترجمة ما هو غامض ومبهم في النصوص. واصطلح دانهاور على هذا العلم التمهيدي اسم "هيرمينوطيقا عامة". فقد أدرج في هذا العلم المنطق الأرسطي والتحليل الذي ينطلق من القضايا المركبة إلى عناصرها البسيطة. إذا كان المنطق الأرسطي يراعي صحة أو خطأ القضية، فإنّ تأويلية دانهاور لا تعتدّ بمصداقية القضية أو المقولة بقدر ما يهمّها جوهر ما هو مفكّر فيه أي جوهر المعنى بمعزل عن معيار الحقيقة التي يتحلىّ بها.

من جهته، يميّز يوهان كلادينيوس بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار وبين فن التفسير في تأويل هذه المنتجات الفكرية والنظرية. يشير كلادينيوس كغيره من فلاسفة التأويل في العصور الحديثة إلى الجانب المبهم والغامض من الكتابات والنصوص. ونشاطه التأويلي يعتمد على النقد (Criticus تقنية شائعة في عصر النهضة) في سبيل إعادة قراءة وتنقيح وتصحيح الكتابات، وهو ما سيعمل شلايرماخر على ترقيته وتطبيقه في مؤلفاته: "النقد هو التقييم الصحيح لمصداقية الكتابات والنصوص وقراءتها وفقا للشهادات والمعطيات الكافية". بهذا المعنى تتمفصل الهيرمينوطيقا مع النقد. فهذا الأخير له خاصية التقييم والتمحيص ليعقبه نشاط الهيرمينوطيقا في التفسير والفهم.

بتعبير آخر، ينصبّ اهتمام النقد على الشكل والمبنى، بينما تهتم الهيرمينوطيقا بالمضمون والمعنى. فيما وراء الطابع المنطقي للتأويل، يركّز كلادينيو على الجانب العملي

والتربوى: "ليس التأويل سوى تزويد المريد أو الطالب بمفاهيم ضرورية لفهم كامل للنص". وهو ما يفسر لجوء الباحث عن دلالة النص إلى القواميس والمجازات والأشعار. معنى النص يتشكّل بمبناه البيداغوجى الذى يتمثّل فى تفسير الألفاظ (لعبة الهوية والاختلاف فى المفردة أو المقولة) من خلال الترادف أو التضادّ، والبحث عن الاستعارات والصّور الحيّة للمقولة. هذه الإرادة فى البحث والتفسير هى برانية (أدوات وآليات لغوية) بقدر ما هى جوّانية (رغبة النفس فى التعلّم والإدراك). وهى إرادة تربوية لأنها تمكّن الذات من التعبير عن كوامنها: قوّة المجاز، جماليات الأسلوب، فنون الشعر... إلخ. كان هدف كلادينيوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأى كوجهة نظر تربوية وتأويلية تمكّن كل كاتب أو فاعل اجتماعى أو سياسى من التعبير عن آرائه. وقد لاحظ جون غروندان أن محاولة كلادينيوس هى تأويلية على المستوى الفكرى وديمقراطية على الصعيد السياسى لأنها فرصة لكل فاعل حضارى فى التعبير عن كينونته الاجتماعية والثقافية والسياسية.

الطابع التربوى للتأويلية عند كلادينيوس هو فى نظر جيورج ماير محدود لأنه يخصّ بالدرجة الأولى النصوص المكتوبة. إذ هدف ماير هو تمديد البعد العالمى للهيرمينوطيقا إلى كل العلامات البشرية والطبيعية سواء أكانت نصوصا أو تشكيلات خطابية أو فنون جميلة أو معادلات رياضية. محاولة ماير هى سيميوطيقا تأويلية لأنها تخص كل العلامات دون استثناء ولا تخص فقط النص المكتوب/ المقروء. تأويل العلامات فى نظره هو معرفة الدلالة التى تحتملها العلامة بناء على العلاقة التى تقيمها مع العلامات الأخرى (الصيغة البنيوية) وتبعا لنمط العلاقة التى تربطها بالأشياء والوقائع (الصياغة التاريخية). الصيغة البنيوية هى محل اهتمام ماير، بينما الصيغة التاريخية هى النشاط التأويلى الرئيسى الذى اعتمده دلتاى كما سنرى لاحقا. سيميوطيقا ماير تقترب من فلسفة ليبنتز التى تربط كل علامة أو شىء مع العلامات أو الأشياء الأخرى داخل فضاء غير متناه من العوالم الممكنة. مونادولوجيا ليبنتز (المونادات أو الذرات الروحية) تقترب فى جوهرها من سيميوطيقا ماير التأويلية لأنّ الأولوية التى تعطيها للعلامات هى أولوية بنيوية وسانكرونية داخل وحدة مركبة. هذه السيميوطيقا هى نقدية بقدر ما هى أخلاقية

لأن التأويل الذى يرومه الفاعل الحضارى هو سبق وجودى للكمال. مثلما أنّ المونادات تحقق علاقة تكامل وانسجام كوسمولوجى على الصعيد الميتافيزيقى، فإنّ الفاعل الحضارى يسعى لتحقيق تكامل اجتماعى مع الأفراد والهويات تتجلّى آثاره فى السياسة (اختيار وحُكم ديمقراطى) والثقافة (تعبير فنّى وفكرى عن الشرط الوجودى) والاجتماع (الحريات الفردية والجماعية).

لكن النزوع العالمى للتأويلية فى عصر الأنوار مع دانهاور ومابر وحتى ليبنتز سيجد فى طريقه معضلات ثقافية وهى كون التأويل توجّه صوب القراءة الكلاسيكية للنصوص بدل الاستعمال الحرّ للعقل فى تقويم التمثّلات والحكم على التصوّرات القديمة.

٤- الهيرمينوطيقا الرومانسية:

ثمة انفصالات وطفرات فى العبور من الأنوار إلى العصر الرومانسى وهو كون أنّ مفكّرى التأويلية فى القرن التاسع عشر مثل شلايرماخر كان لهم اهتمام بالتأويل اللاهوتى ولم يكن لهم علم بما استحدثه القرن الثامن عشر من بحوث وتنظيرات حول الهيرمينوطيقا الفلسفية مع كلادينيوس ومابر. وهذا الانفصال ظهر خصوصا مع نظرية كانط حول الظاهرة الممكن إدراكها بالملكات العقلية والشىء فى ذاته الذى لا يمكن إدراكه ويظلّ فى دائرة المجهول واللا مفكر فيه. هذا التمييز الكانطى بين ما يمكن إدراكه عقليا وما لا يمكن الإحاطة به سيساعد شلايرماخر فى تشكيل نظرية حول "فن الفهم" تأخذ بعين الاعتبار الحقل النفسى فى المعرفة أو البُعد الذاتوى. هذا البعد عمل على ترويجيه فريدريك آست فى مؤلفه "أسس النحو والتأويل والنقد". المشكل الفلسفى الذى عمل آست على تبيانه هو: كيف نفهم الروح المعرفية والشاعرية التى تميز بها القدماء (العصر الإغريقى) التى لا تزال تنتج تفاعلاتها فى عصرنا (الأنوار)؟ هذا التساؤل يهدف إلى فهم الهوية والاختلاف بين عصر آفل وعصر قائم يحمل فى طيّاته الروح الفكرية والأدبية لأسلافه. وهذا الفهم التاريخى يصبح فهمًا ذاتيًا لأنه يخصّ العصر القائم وطريقة مقاربته للحياة والتاريخ والهوية. على غرار آست، عمد فريدريك شليغل إلى الكشف عن

مشكل الفهم الذاتى الذى يجد جذوره الرومانسية فى الروح الحضارية للعصر اليونانى أى فى التراث الفنى والأدبى للعصر التأسيسى. لكن هذا الفهم الذاتى قد يجد فى سبيله عوائق اللافهم لأن ترجمة محتوى الروح الحضارية للعصر اليونانى تبدّل من مسار القصدية والمعنى. فما كان ممكنا فى العصر التأسيسى يصبح مستحيلا فى عصر الأنوار وعكسه. فثمة إذن إزاحة فى الدلالة الأصلية أو ما يسمّى فى الأدبيات المعاصرة "التحوير" أو الخيانة: الترجمة هى خيانة لأنها لا تستهدف المعنى الأصلى بل تعمل على تحويره واحتكاره ممّا يولد حالة اللا فهم تجاه العصر التأسيسى. بتعبير آخر، الفهم هو عدم إدراك جوهر الماضى المتجسّد فى قوالبه النصية والتراثية. على خطى شليغل، سيعمل شلايرماخر على البحث عن أسباب عدم الفهم التى تميّز كل ذات واعية. إذا كان التأويل هو الرجوع إلى المصادر الأولى لإدراك القصدية والمعنى الأصلى، فإن هذا الرجوع يتعثّر لأسباب نفسية وموضوعية منها مشكل المسافة الزمنية (بين الحاضر والماضى) ومشكل الاحتكار الأيديولوجى للدلالة الأصلية (خصوصا فيما يتعلق بتأويل النصوص المقدّسة).

الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر هى فن الفهم، أى إدراك المعنى المتوارى فى ثنايا الخطاب. وهذا الفهم يتأرجح بين الدلالة الذاتية أو الفردية وهو كون كل فرد مسئولاً عن الفكرة التى يشكّلها حول النص أو الواقع أو الماضى وبين الدلالة الموضوعية التى تخضع الآراء الفردية لامتحان لغوى صارم بقصد الكشف عن الرأى السليم من جملة الآراء المعبَّر عنها. يسمّى شلايرماخر الدلالة الذاتية "التأويل التقنى" ويصطلح على الدلالة الموضوعية اسم "التأويل النحوى". يدرس التأويل النحوى اللغة تبعا للاستعمال الاجتماعى العام، بينما يبحث التأويل التقنى عن قصدية متوارية فى النص. هذا التأويل يعبّر عمّا يسميه "فن الفهم" لأن مصطلح "التقنية" ينطوى فى اشتقاقه على مفهوم الفنّ بمعنى آلية أو أداة فى المقاربة لا تخلو من جمالية وشاعرية. لكن المشكل الرئيسى الذى راود شلايرماخر هو عدم الفهم: عندما ندّعى أننا فهمنا نصًا أو فكرة فهل الفهم فى هذه الحالة كامل؟ أليس هناك بقايا عدم الفهم يؤكدها لاحقاً مشكل النسيان وإعادة

النظر والتخلّى عن الحقائق المدركة؟ هذا المشكل دفع شلايرماخر إلى تحبيذ التأويل الموضوعى الذى يسعى إلى إعادة بناء المعنى الأصلى للنص بدلا من التأويل الذاتى الذى يضفى على النص دلالة أو قصدية لم يعبّر عنها الكاتب. لكن نراه ينغمس فى توفيقية فلسفية عندما يقول بأنّ أفضل فهم للنص هو "محاكاة" الكاتب أى أن نتموضع فى موقعه وعصره لندرك معنى ما أراد قوله فى خطابه. هنا يتبدّى التناقض الفلسفى الذى وقع فيه شلايرماخر بين الأولوية التى يعطيها للتأويل الموضوعى (منهجًا وصرامة) وإمكانية أن يكشف التأويل الذاتى عن حقيقة النص عبر تجربة التكهّن (التموضع فى موقع الكاتب). العامل النفسى فى فهم النص لم يكن مقتصرا على رومانسية شلايرماخر وإنما شغل أيضا أبحث دلتاى، هذا الأخير الذى ادّعى بأنه من الممكن فهم الكاتب بإضفاء المعنى الذى يراه المؤوّل مناسبا. "الحقيقة والمنهج" لغادامير هو فى مجمله احتجاج على هذه "النفسنة" الشاملة لمشكل التأويل.

فى الواقع، محاولات شلايرماخر هى الوجود فى فضاء معرفى يتعالى على التأويلات الموضوعية والذاتية، لأنّ الهمّ التأويلى يتلخّص عنده فى مسألة الحوار أو جدلية السؤال والجواب بين المؤول والنص. فالتأويل عنده "هو فن الفهم الصحيح لخطاب الغير وعلى وجه الخصوص الخطاب المكتوب". فالتأويل يتأرجح بين نزوع ذاتى فى إدراك حقيقة النص وهمّ موضوعى فى استعمال الآليات اللغوية والنقدية فى حصر هذه الحقيقة. تأويل النص هو فتح حوار خلاّق معه وطرح المشكلات والأسئلة حول حقيقته التاريخية والوجودية، لأنّ النص يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات. فالتأويل فى جوهره حوار وجدلية فى المساءلة والتساؤل: مساءلة النص وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ رغم المسافة الزمنية (عصور متباعدة) والثقافة (الأنا والآخر أو الشرق والغرب).

٥- الهيرمينوطيقا التاريخية:

العامل التاريخى للتأويلية جاء من فكرة "الدور التأويلى" التى ابتكرها آمست. تعنى هذه الفكرة أنّ حياة الفرد تتجلّى فى حلقة واسعة هى المجتمع والحضارة والحياة الكلية

للمجتمع أو الحضارة تتبدّى فى سلوكات وتصورات كل فرد على حدة. التاريخانية ظهرت إثر هذه الفكرة التى تسلّم بأنّ كل ظاهرة فردية تدرك وتفهم بناء على سياقها التاريخى.

لكن هذه الفكرة تنطوى على معضلة إبستمولوجية: إذا كانت كل ظاهرة أو حدث يدرك تبعاً لسياقه فإنّ المعطيات لا يمكن تطبيقها على الأحداث الأخرى لأنها وليدة حدث خاص له معاييره ولا يمكن اختزاله.

مشكل التاريخانية هو العلاقة المبهمة بين الفردى والكونى. للخروج من هذا الدور التأويلى، عمدت التاريخانية إلى التفكير فى الشروط الموضوعية للمعرفة التاريخية أى التفكير فى ميتودولوجيا معرفية همّها المنهج أو طريقة قراءة الأحداث وسبر الوقائع. تستعين التاريخانية بالفيلولوجيا كطريقة فى إعادة تأسيس المعرفة بناءا على التشكيلات اللغوية (اشتقاق، مجاز، منطق، الخ). إذا كانت الهيرمينوطيقا فى جوهرها فنًا فى الفهم، فإن الفيلولوجيا تعيد تأسيس الظواهر المعرفية والنفسية بقصد صياغة هذا الفن. والفهم ليس معرفة أولى أو تأسيسية أو أصلية كما أعلن أوغست بوخ وإنما هو إدراك لما تمّ معرفته مسبقا. النص هو معرفة مركبة لما تمّ معرفته وحصره والفهم هو "معرفة المعرفة" أو إدراك ثانوى لجملة تأويلات ومعارف مبتكرة بآليات فيلولوجية صارمة. فى مواجهة المنهج الوصفى والفيلولوجى عند بوخ، يجعل يوهان درويزن من الفهم صُلب المعرفة التاريخية والتى هى ليست مجرّد معالجة فيلولوجية. صحيح أن الفهم فى تاريخ الهيرمينوطيقا كان يعنى قبل كل شىء إدراك قصدية الذات فى العبارة اللغوية. ولكن للعبارة أو النص تاريخًا وسياقًا. لهذا السبب اكتسى الفهم فى الدراسات التاريخية أهمية كبرى. هدف درويزن هو رفع العلم التاريخى إلى صرامة ومنهجية العلم الطبيعى. الهمّ الإبستمولوجى عنده هو: لماذا نجحت العلوم الطبيعية (الفيزيائية والرياضية) فى تشكيل موضوعها المعرفى بطريقة منهجية وعلمية وأخفقت العلوم الإنسانية (التاريخية والفلسفية) فى هذه المحاولة؟ هذا لا يعنى أنّ درويزن يريد تطبيق المنهج الطبيعى على الدراسات التاريخية. فهو يقول فقط بأنّ على العلم التاريخى أن يستحدث نموذجه الخاص قصد ضمان انسجام منهجى محكم. محاولته "الفن والمنهج" (١٨٦٧) تهدف إلى

بناء ما يسمّيه "التاريخي" وهو جملة شروط موضوعية في تشكيل ليس قوانين التاريخ وإنما قوانين المعرفة التاريخية. على إحياء دلالة مطموسة وإنما الكشف عمّا خفي في الماضي من وقائع وأسرار. بهذا المعنى يضحى الفهم التاريخي مجرّد تعريف لما تمّ معرفته في السابق. أكثر من مجرّد همّ معرفي، الفهم التاريخي هو أيضا سلوك خلقي لأنه مقاربة مباشرة لتواريخ محلية تخصّ القانون والأسرة والدين والحاضرة والاقتصاد، الخ. العمل التاريخي مثل وظيفة الطبيب وعالم النفس وموظّف الأمن: ثمة بُعد إيتيكي يشترط الصرامة والمنهجية والبحث. فالمؤرخ ينتقل من وضعية خاصة وفردية إلى الصورة الإجمالية التي تضفي المعنى على التاريخ كجملة قراءات وتأويلات في السلوك الفردي والجماعي سواء أكان سلوكًا ماضيًا مثبّتًا في النصوص أو الوثائق أو سلوكًا حاضرًا في مختلف الميادين الحياتية.

هذه التواريخ المحلية والواقعية تصنع مفهوم التاريخ بوصفه وعيا ذاتيا لبشرية تنحو صوب غائية أخلاقية: معرفة وفهم الذات. والفهم التاريخي للذات هو عملية معقدة ومستمرة. معرفة نهائية للذات هي مجرّد وهم. لهذا السبب كانت نهاية التاريخ (أو غائية التاريخ) ذات طبيعة تكرارية، تعيد صياغة دلالة تاريخية بشكل مستمر ومنتظم لمختلف الأزمنة والأمكنة.

دلتاي

انطلق هو الآخر من مشكل الفهم التاريخي. إرادته في نقد العقل التاريخي مكنته من تدشين تفكير إبستمولوجي حول العلوم الإنسانية. إذ كان همّه المعرفي هو إيجاد قاعدة علمية تستند إليها الإنسانيات. وهذه القاعدة تتمثل في التجربة كانعكاس مباشر لبنية الوعي البشري. فالوعي الإنساني المتمثل في العقل هو الذي يفرض أنماطه الصورية وأنظمته القبلية على نظام الأشياء. هذا التنظيم القبلي يصبّ في منبع واحد هو النظام البعدي أي التجربة. ترى هنا تأثيرًا كانطيًا مباشرًا على إبستمولوجيا دلتاي التاريخية. لكن سرعان ما تتحوّل علموية دلتاي إلى سيكولوجيا همّها البحث عن الأصول المتعالية

للإدراك البشرى. وكأنّ الوصول إلى موضوعية العلوم الإنسانية لابد أن يمرّ عبر بنية الوعى الإنسانى. فى استناده إلى الوعى، يرى دلتاى بروز معضلة الفهم وليس مشكلة التفسير. لأن التفسير يتمتع بمنهج موضوعى قوامه أدوات لغوية ومنطقية وبحوث نظرية وصورية، بينما الفهم هو ذو طبيعة نفسية وجوانية. التفسير هو عمليات فردية تفيد التعدد والتشتت بينما الفهم هو وحدة نفسية فى إدراك دلالة النص أو مغزى الحياة. فليس غريبا أن تكون مفردة "الفهم" فى اشتقاقها اللغوى هى "أخذ شامل وكونى وجماعى com- prendre" فالفهم هو إدراك حياة خاصة أو فردية فى ضوء الحياة الاجتماعية المعاشة أى فى سياق حدث أو تاريخ. لهذا كان دلتاى يردّد فى الغالب "إننا نفسّر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية"، لأن الطبيعة علامات وقوانين والنفس هى وحدة ذهنية وروحية مركبة تدرك ذاتها بشكل حدسى ومباشر. من هذه السيكولوجيا الوصفية استخلص دلتاى مفهوم التجربة المعاشة أى علاقة الوعى بذاته ومحيطه كبنية أولية تميّز معظم تصوراتنا للوجود وأحكامنا القيمية. وهى التجربة نفسها التى تميّز علاقة العلوم الإنسانية بذاتها وبموضوعها: نوع من التأمل الذاتى فى الأصول والمبادئ والغايات، أى شكلاً من أشكال الحوار مع الذات أو المونولوج. لكن المأزق الذى وقع فيه دلتاى وأشار إليه هايدغر وغادامير هو تأرجحه بين النزوع العلموى فى إيجاد قاعدة كونية تستند إليها العلوم الإنسانية وبين تاريخية الفهم الإنسانى التى تفيد التناهى والنزوع الذاتوى.

٦ـ الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والوجودية:

مقولات التجربة المعاشة وعالم الحياة النفسية التى وظفها دلتاى فى قراءته لظاهرة الفهم وجدت صداها النظرى عند إدموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا أو الظاهرية. رغم نفوره من القراءات التأويلية للنص لأن التأويل ليس علمًا صارمًا وإنما هو اجتهادات فردية بمعية أدوات وتقنيات، قام هو سيرل على الرغم منه بإرساء القواعد الأولية لهيرمينوطيقا فينومينولوجية. لم يكن همّه المعرفى هو تأويل الظواهر وإنما الظواهر ذاتها كما تتبدى للوعى الإنسانى. التأويل هو مجرّد تقنية فى الوصول إلى جوهر الأشياء

أو القصدية المتعالية الكامنة فى النص. والفهم بوصفه جوهر التأويل هو الانتقال من العبارة إلى الدافع النفسى أو من الخطاب إلى التساؤل الذى يحركه. هذه المشكلات التأويلية ميزت معظم أعمال هوسيرل رغم تمسكه القوى بالفكر الذى نذر له وهو الفينومينولوجيا. لماذا نفور هوسيرل من التأويل؟ لأن إدراك الأشياء ذاتها هو من نشاط الرؤية وليس الخطاب.

الفينومينولوجيا

هى رؤية حدسية تستهدف جوهر الشىء بعيدا عن صخب الخطابات والتأويلات التى تحوم حول الشىء بشكل "زوبعى" ولا تدركه فى الصميم. ما يريد هوسيرل التنبيه عليه هو أن الخطاب حول الشىء لا يعنى أننا ندرك هذا الشىء فى جوهره. لهذا جاءت الرؤية كبُعد معرفى فى إدراك غور الأمور. لكن هل تكفى الرؤية وحدها دون لغة تحصرها فى قوالب وحروف وتمنحها هكذا الاستمرارية والخلود؟ ما يهّم هوسيرل على وجه الخصوص هو الظاهرة الأصلية كما هى معطاة للرؤية والوعى. وتأويل الظاهرة هو مجرّد بناء على بناءات أخرى تحجب أصالة الظاهرة بقدر ما تبعد الوعى عن جوهر الأشياء. بين الخطاب والظاهرة ثمة فراغات وعتمات تكشف عنها الفينومينولوجيا بتقنياتها التأويلية: الحدس والإرجاع الماهوى والتجربة المعاشة، إلخ. خصوصا مع مفهوم "القصدية" الذى يشكل صلب الالتحام بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، لأنه يرسى القواعد الأولية لمفهوم أفق المعنى كما يراه أو يدركه الوعى القصدى وينزل مفهوم الذات من عليائه الذاتوية.

على منوال هوسيرل، عمد مارتن هايدغر إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير فى الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم. يخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنسانى هو "وجود- مؤوّل" بمعنى وجود يتجسّد فى اللغة، على اعتبار أن التأويلات هى خطابات لغوية وبناءات على ما تمّ تشكيله فى اللغة. لهذا السبب يرفض التأمّل الإبستمولوجى حول الفهم الذى افتتحه درويزن ودلتاى معتبرا أن هذا التفكير

الفلسفى كان فى جوهره تأويلاً ثانويًا وسطحيًا لمشكل الفهم. الفهم عند هايدغر هو الإحاطة بالشىء ذاته (وهنا يظلّ وفيا للتراث الفينومينولوجى لهوسيرل) وفق نمط فى الوجود وليس وفق نمط فى المعرفة. أن نفهم الشىء أو النص ليس فقط أن نقتنى بشأنه معارف وعلومًا وإنما نمارس نوعاً من الفنّ وجمالية فى الاستعمال أى تقنية فى المقاربة هى فى جوهرها أحاسيس وأذواق وليس مجرد تصورات وإدراكات. المشكل الرئيسى هو كيف أتعامل مع النص وليس كيف أدرك النص بناء على معارف أمتلكها؟ بتعبير آخر، المستويات الوجودية التى يقيم فيها الوعى الإنسانى تتطلب ابتكارات فردية وإمكانات ورؤى وليست مجرّد طرق استعمال أو برامج جاهزة. لهذا يلحّ هايدغر على مفهوم "الهمّ" كأرضية متوارية لكل سلوك بشرى. الهمّ الأنطولوجى هو التعامل مع الأشياء والحقائق بوصفها مشاريع وإمكانات وليس كبرامج وخرائط. الفهم هو فى جوهره لعبة شطرنج تستدعى الذكاء والحيلة والحذاقة ولا تعتمد على معارف مسبقة أو بيانات جاهزة. قبل هايدغر كانت العملية الفكرية هى أن نفسر أكثر لنفهم أفضل. لكن مع فيلسوف فرايبورغ انقلبت هذه العملية ليصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل وهذا الأخير هو مجرد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم. بتعبير رمزى، الفهم هو الوعى داخل أنفاق الوجود المظلمة والتأويل هو المصباح الذى ينير سبيله فى طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته. التأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما تمّ تعتيمه فى الفهم.

فالفهم ليس مجرد قبض بديهى وسعيد لدلالة النص وإنما يتعثّر أمام الوضعيات الغامضة والمبهمة من القصدية الكامنة فى هذا النص. فهو يستعين بالتأويل من أجل رفع الحجب والكثافات التى تحول دون إدراكه لذاته عبر الغيرية المتجسدة فى النص. ما يريد هايدغر قوله هو أن الفلسفة عبر كينونتها التأويلية هى إنارة وإيضاح بمعنى تخليص وتحرير. فى الظلمة والعتمة نحيا فى الظلم والقهر والاستبعاد لأن وجودنا مكبل بسلطة التعتيم والتحوير والاحتكار أو ما يسميه هايدغر "صخب الكائن" أى الشعارات الأيديولوجية والبيانات السياسية التى تبتر الإنسان عن أرضيته الأنطولوجية. لكن فى الضوء والرؤية والإنارة، فإننا نحيا فى الحرية والانعتاق ونستطيع بفضل هذه الإنارة

التمييز والإفلات من قهر الخطابات والإرادات. باختصار، هيرمينوطيقا هايدغر هى مكينة حرب ضدّ "الاستلاب": ضدّ استلاب الوعى فى كينونته الوجودية. هذا الاستلاب هو فى الوقت نفسه من صنع الهوية (أوهام، جنون العظمة، أنانية...) ومن أداء الغيرية (سلطة، قهر، استعباد..). لهذا جاءت هيرمينوطيقا هايدغر تقنية فى "الهدم" بمعنى تفكيك هذه الاستلابات التى تحول الوعى دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه. ينطلق هذا العمل التفكيكى من فكرة مفادها أن الفهم يتجاوز الطبيعة الذرية للغة وإن كان يحيا فى قارة المنطق والمنطوق. هدف هايدغر هو إبعاد التشكيلات الصورية (قضايا منطقية، معادلات رياضية..) التى تحول الوعى دون التمفصل مع العالم. وهو السبيل الذى سيسلكه غادامير عندما يرى فى اللغة تحقيقًا فعليًا لتناهى الكائن وليس مجرد علامات ألسنية وقضايا منطقية. مجاوزة الطابع الذرى والمنطقى للغة هى قراءة ما لم تقله هذه اللغة، بمعنى الغوص فى الأرضيات التحتية لما تريد التعبير عنه تلميحا ولم تقله تصريحا عبر علاماتها وقضاياها. الكشف عن "إرادة التعبير" فى اللغة ذاتها هو من عمل النشاط التأويلى كما يرى هايدغر أن عمال الفلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين الذين وظفوا قدراتهم وإلهاماتهم الخاصة فى هذه المرحلة لتقصّى حقيقة الكون.

كانت هذه المجموعات الفكرية الثلاث نادرة الاتصال فيما بينها، ومع ذلك فإن بعض الفلاسفة المتأخرين مثل موسى بن ميمون (Maimonides) استفاد ممن سبقه (أبو حامد الغزالى)، وكذلك فعل توما الأكوينى Aquinas أيضا مع سلفه "موسى بن ميمون" المعروف أيضا فى الغرب باسم "Rabbi Moses" ويؤكد مؤلف كتاب "ملحمة العصور الوسطى" ريمى براغ - وهو محق فى هذا- أنّنا بتنا قادرين على معرفة التبادل الغنى بين هؤلاء الفلاسفة، الأمر الذى لم يكن متوافرا لدى هؤلاء إلا نادرا . وعلى الرغم من ذلك، يدعونا الكاتب إلى المشاركة فى تلك النوعية من الحساسية التى دفعت إلى إنجاز هذا العمل المقارن الذى اتسم بالسلاسة الكبيرة لاحتفاظه بالأسلوب الرسمى للمحاضرات الأصلية.

والحقيقة أن ذلك النشاط المترابط الذى يمكننا من فهم أنفسنا كلما أردنا فهم الآخرين قد نجح فى رسم حدود الرحلة حيث ينطلق بنا الكتاب. لهذا يمكن أن توصف

مادة الكتاب بأنها تمرين فى فهم الذات سهّله غنى الأمثلة التاريخية التى استخدمها المؤلف بشكل بارع.

إن فهم الذات وفق التوظيف الذى برع فيه الكاتب موجّه أولا باتجاه الفلسفة نفسها، فالإذعان لنفوذ من ساهموا فى القرون الوسطى يمكن أن يكشف لنا محدودية - وحتى قصر النظر- فى فهمنا نحن لهذه الحقبة التاريخية. ويذكر الكاتب كيف أن الظرف كان قد دعاه إلى ملء فجوة من ثمانمائة سنة كان غيابها فى المنهج الفلسفى الذى يدرس فى الجامعات الفرنسية نشوزا كبيرا، وكيف وجد نفسه بعد انتهائه من هذا العمل، يقول: "كنت ومازلت فى مجال الدراسات الفلسفية الخاصة بالقرون الوسطى جديدا ومبتدئا وغريبا جدا" (٨ ٢٥). هذا الاعتراف يسمح لنا بأن نقر بأنّنا جميعا مبتدئون فى هذا البحث وأن القادمين الجدد الراغبين فى المشاركة فى رحلة الاكتشاف هذه ومن ضمنها اكتشاف الذات سيلقون الترحيب المناسب. (كنت دائما ممتنا لفريز زميرمان Zimmerman الذى نبهنى إلى هذا الأمر قبل ربع قرن يوم تخرجت فى أكسفورد بمشروع أولى على شكل دراسة مقارنة) .

إن الميزة الإيحائية للتأملات التى نثرها براغ فى كتابه تترك للمرء أن يكون لحوحا فى طلب العلم لكن بلطف.

خذ على سبيل المثال كيف عالج الكاتب التضاربات التى أحاطت بمشروع الترجمة فى العصور الوسطى، يقول براغ: "تتميز المجتمعات بأسلوبها الفريد فى التواصل مع الآخرين. فقد تعلّم الغرب من اليونانيين عبر العرب الذين يمكن أن نعدّهم "الورثة الشرعيين الوحيدين لليونان". وعلى الرغم من أن "العالم الإسلامى ترجم الكثير، وأن العرب ربما يستحقون أن يقال عنهم إنهم مخترعو الترجمة فإن المسلمين لم يتعلّموا اليونانية. هذه المناقشة المليئة بالفروق البسيطة ستعزّز أطروحة براغ المشهورة أيضا حول الأصول المغايرة (غير الأصيلة) heteronymous لأوروبا: كل ما له قيمة جاء من مكان آخر: ظهرت المسيحية من اليهودية، والفلسفة من المصادر الإسلامية، وهكذا.

ويرى براغ أن هناك سمتين للتبادل الفلسفى: همـا التنافر والتجريب، وقد هيمنتا على أعمال تلك المرحلة فى أغلب الأحيان.

أما السؤال عن نوع البحث الذى يستحقّ اسم 'فلسفة' فى تلك المرحلة فيشير براغ إلى أن الحقل المعرفى episteme الذى حمل ذلك الاسم مرّ بنوبات أو تقلبات متنوّعة، محيلا على بيير هادوت Hadot الذى تحدث مطولا عن دور "الرياضة الروحية" فى الفلسفة الهيلينية. وهو دور نجده فى الفلسفة الإسلامية أيضا إذا ما استثنينا الشخصية المحورية لابن رشد -Averroës وعدنا إلى الوسط العربى والفارسى عند السهروردى، وابن العربى، وملا صدرا.

وحول هذه النقطة يبدو براغ غامضا إن لم يكن صامتا بشكل يثير الفضول مكتفيا بالإحالة إلى أطروحات هنرى كوربان على وجه التحديد. أود أن أقول هنا إنه كانت هناك- بعد مساعى كوربان الرائدة- مساع لآخرين نبهوا إلى الكيفية التى اغتنت بها الفلسفة الإسلامية بما سمى: "الرياضة الروحية" دون أن يلزموا أنفسهم استعمال مصطلح 'الحكمة الإلهية' theosophy. (من هؤلاء أخص بالذكر دراسة جون ويلبرج Walbridge وحسين زياى Ziai عن السهروردى، ودراسة وليام شيتك Chittick وسلمان بشير Bashier عن ابن العربى؛ ودراسة جيمس موريس، وسجاد ريزفل Rizvl، وسيسيليا بونمارج Bonmariage عن ملا صدرا).

أعتقد أن هذه العودة من الفلسفة الإسلامية إلى الوسط، خصوصا إلى بلاد فارس والثقافة الشيعيّة، تمثل تحولاً واضحًا للنظام المعرفى "episteme" باتجاه تشكيل علم لاهوت فلسفى.

أما تقييم المؤلف السريع للنقاش الذى دار مؤخرا بخصوص تسمية هذا المجال "فلسفة عربية" أو"فلسفة إسلامية" فقد بدا لى نقاشا معقولا إذ يقول: "يبدو مقبولا الكلام على "فلسفة إسلامية" بشرط أن نفهم 'إسلامية' بمعنى الإشارة إلى حضارة لا إلى دين". فإذا نظرنا فى الدراسات التى أشارت إلى استعمال ابن سينا للحكاية مثل دراسة

بيتر هيث Peter Heath عدا الدراسة المقارنة التى قدمها مؤخرا أفيتال وولمان Avital Wohlman عن ابن رشد والغزالى نراها جميعا تشير إلى مسار روحى غنى لازم مسار البحث فى الفلسفة الإسلامية. ولذلك السبب يلزمنا أكثر من الفطنة المنطقيّة للوصول إلى فهم كافٍ للحجج المستخدمة فى نصوص هؤلاء.

دائما ما تعكس 'الفلسفة' الثقافة، وتشكل موضوعا من موضوعاتها. ولو فكرنا فى الحركات القريبة منا كالحداثة وما بعد الحداثة، والطرق والاتجاهات المتعدّدة التى خرجت من هذه الحركات لفهمنا أطروحة براغ المزدوجة عن العلاقات بين الثقافات وأعنى كلامه عن "الاحتواء" و"الهضم" ، وهى آليات رأى روبرت سوكولوفسكى Sokolowski أننا نلجأ إليها إن أردنا أن 'تلخّص' الآخرين لإيجاد طريقنا الخاص بنا: كما فعل الاكوينى Aquinas مثلا عندما لخّص أرسطو وشكل ميتافيزيقاه الخاصة. ولا شك فى أن تعبيرات مجازية مثل "الاعتماد" و"الاحتواء" و"الهضم" تظل مفيدة فى توضيح الجهود الخاصة التى نقوم بها ولكنها تبقى فارغة إن لم نقم نحن بأنفسنا بهذا الجهد.

إن فاكهة هذه الرحلة التى قادنا فيها براغ بهذه البحوث البنّاءة constructive والتفكيكية deconstructive فى آن معا هى أن ندرك نوعية الوعى الذى تطلّبه البحث عن الجوهرة الثمينة 'للفلسفة الإسلامية' التى انطلقت بالترجمة ثم بدأت بالتحول إلى أشكال جديدة. ففى جميع المواقع التى مرت بها الرحلة - الأنثروبولوجية والفلسفية الخالصة- يمكن أن نتعلّم شيئا مهما حول "الفلسفة" وأعنى بذلك تسليم قيادة الرحلة لمثل هذا الشخص"المبتدئ". ولقد نبهت عبر هذه المراجعة إلى بعض الطرق الملتوية فى الرحلة؛ أما الطرق الأخرى فأفضل للقرّاء اكتشافها بأنفسهم، لأن نصّ براغ يتمنع عن كشف نفسه بسهولة.

■ ■ ■

بدايات
عصر النهضة

مفهوم عصر النهضة فى معناه الأولى يبين تلك الحركة الثقافية التى ظهرت فى ايطاليا بداية القرن الرابع عشر قبل ان تنتشر فى كل انحاء أوروبا فى نهايات هذا القرن بالذات. ويرى البعض أن عصر النهضة يتوسط العصور الوسطى المسيحية والعصور الحديثة العلمانية والفلسفية. وبالتالى فهو يقف بين بين.

ولكن ينبغى الاعتراف بأن مفكرى عصر النهضة كانوا حاقدين على العصور الوسطى المسيحية لانها قضت على الفلسفة الاغريقية فأصبحت بربرية، ظلامية. والواقع ان هؤلاء المفكرين كانوا يشعرون بانهم يولدون من جديد بعد أن خرجوا من ظلاميات الكهنة المسيحيين واكتشفوا آداب الاغريق والرومان وفلسفتهم. وهى آداب كانت القرون الوسطى قد طمستها كلياً تقريباً بحجة انها وثنية، مادية إلحادية.

وربما كان بترارك اول مفكر وكاتب نهضوى (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤). ومعلوم ان كان منفتحاً على آداب الاغريق والرومان كل الانفتاح. ولكنه فى ذات الوقت كان مشدوداً إلى المسيحية، عقيدة آبائه وأجداده. وبالتالى فقلبه كان مع الدين وعقله مع الفلسفة اذا جاز التعبير وعندئذ ظهر مصطلح الدراسات الإنسانية معارضة لها بالدراسات اللاهوتية. والدينية المسيحية. وكان المقصود بها الدراسات المتركزة على كبار أدباء وشعراء وفلاسفة العصور القديمة السابقة على المسيحية: كهوميروس، وافلاطون، وأرسطو، وفرجيل، وشيشرون وعشرات غيرهم.

وبقدر ما كانت العصور الوسطى تهملهم لانهم وثنيون راح مفكرو عصر النهضة يهتمون بهم ويجعلون من عملية اكتشافهم ودراستهم اكبر رسالة لهم فى الحياة. ولذلك شعر

فلاسفة عصر النهضة بأنهم يعيشون مرحلة جديدة من التاريخ؛ وقد عبر عن ذلك أحسن تعبير مارسيل فيشان عندما قال: أشعر بأننى أعيش عصراً ذهبياً أعاد الفنون الليبرالية إلى النور: أى علم الفصاحة والنحو، وفن الرسم والنحت، وفن العمارة، والموسيقى ومعلوم ان مارسيل فيشان كان من كبار فلاسفة عصر النهضة (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩) ومن أكبر المعجبين بافلاطون. وقد أسس المدرسة الافلاطونية فى ايطاليا أثناء عصر النهضة.

اما الكاتب الفرنسى رابليه (١٤٨٣ ـ ١٥٥٣) فكان من كبار مفكرى عصر النهضة فى فرنسا. وقد تحدث عن اقتضاء الكائن بين ظلمات العصور الوسطى والعصر الجديد الملىء بالأنوار: أى عصر النهضة ثم سادت هذه الصورة البشعة عن العصور الوسطى فى الكتب المدرسية منذ القرن التاسع عشر وفى أمد قريب فى كل انحاء أوروبا بل حتى فى العالم العربى.

ولكن بعض المؤرخين احتجوا مؤخراً على هذه النظرة التبسيطية للأمور. وقالوا بما معناه: لا يمكن الزعم بأن العصور الوسطى كانت ظلامية كلها. فالواقع انه وجد آنذاك بعض المفكرين الكبار. المستنيرين بضوء العقل. واكبر دليل على ذلك فلاسفة العرب من أمثال الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن الطفيل، وابن رشد، وابن باجة، وابن عربى، والعربى، وابى بكر الرازى، الخ.. وكلهم عاشوا فى العصور الوسطى بحسب التقسيم الأوروبى لتاريخ الفكر.

ومعلوم ان هذا التقسيم يتحدث عن ثلاثة عصور أساسية: العصور القديمة اليونانية الرومانية (القرن الخامس قبل الميلاد حتى القرن الخامس بعد الميلاد). العصور الوسطى من عام ٥٠٠ ميلادية إلى عام ١٥٠٠ تقريباً. العصور الحديثة من عام ١٥٠٠ حتى اليوم.

وبما ان كل فلاسفة العرب المذكورين عاشوا قبل عام ١٥٠٠ بل حتى قبل عام ١٢٠٠ فإن هذا يعنى انهم كلهم ينتمون إلى مرحلة العصور الوسطى. فهل يمكن القول بأنهم كانوا ظلاميين متخلفين أو متعصبين كما توحى به هذه الصورة التبسيطية؟ بالطبع لا.

فهم لم يهملوا دراسة الفلسفة اليونانية، على العكس، ولم يهملوا العلم والعقل، على العكس تماماً. وقس على ذلك بعض الفلاسفة المسيحيين الذين ظهروا فى أوروبا بعد ان ترجموا أعمالهم وبنوا عليها.

وبالتالى فالعصور الوسطى لم تكن كلها ظلامية، وانما كانت فيها بعض المنارات، وبقع الضوء. ولكنها بشكل عام لم تكن مستنيرة. فاستنارة بعض العباقرة لا تعنى استنارة عموم الشعب.

ثم يردف المؤلف قائلاً: ولكن عودة مفكرى عصر النهضة إلى الماضى البعيد، وإلى فلاسفة اليونان والرومان وأدبائهم لا تعنى مجرد العودة إلى الوراء ونسيان، الحاضر والمستقبل. فالواقع انها كانت عودة خلاقة لتغيير الحاضر أو لتجديد الحياة الحاضرة بكل جوانبها.

وهنا تكمن ابتكارية عصر النهضة وحداثته.

فقد كان عودة إلى الوراء من أجل التقدم إلى الأمام، والواقع أن التحولات الفكرية التى حصلت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر فى أوروبا مرتبطة بثلاثة أشياء: أولها الإصلاح الدينى الذى حصل فى النصف الأول من القرن السادس عشر على يد مارتن لوثر. وثانيها الحركة الإنسانية النهضوية التى تمثلت بالعودة إلى الآداب القديمة، آداب اليونان والرومان وترجمتها.

وثالثها الاكتشافات العلمية الكبرى التى حصلت فى ذلك العصر على يد كوبرنيكوس وسواه. والواقع ان أولى العلامات والبشارات على ظهور عهد جديد للفكر والسلوك انبثقت فى ايطاليا منذ نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر. ويمكن ان نضيف اليها الاكتشافات الجغرافية وتحسن الأوضاع الاقتصادية.

وقد انعكس كل ذلك على الفكر. فنقد ارسطو الفلسفة السكولائية كان عاماً شاملاً. وكان من اكبر نقاده الفيلسوف النهضوى الايطالى لورنز فالا (١٤٠٧ ـ ١٤٥٧). ومعلوم ان ارسطو كان يسيطر على الفكر الأوروبى منذ أن تبنته الكنيسة المسيحية وقدمت تركيبة توفيقية تصالح بين الفلسفة وبين العقيدة المسيحية.

ولذلك راح فلاسفة عصر النهضة يهتمون بأفلوطين أكثر من ارسطو من أجل تحجيم هذا الأخير. ولهذا السبب أنشأ الأمراء الايطاليون الأكاديمية الافلاطونية للمفكرين النبلاء، وسلموا مقاليدها لمارسيل فيشان المذكور سابقا: وكان أول مترجم لأعمال أفلوطين. وكانت الفلسفة الايطالية مليئة آنذاك بالشخصيات الإبداعية.

وفى خضم هذا الإبداع والابتكار ظهر غاليليو (١٥٦٤ . ١٦٤٢) الذى شكل الأسس الراسخة للعلم الحديث: أى علم الفيزياء والفلك والرياضيات. ولولا ثورته العلمية لما كانت كل هذه الحداثة التى نشهدها اليوم. ولهذا السبب نقول بأن عصر النهضة شكل خطوة كبيرة إلى الأمام.

ومن اهم فلاسفة عصر النهضة الذين ساهموا فى تشكيل الحداثة نذكر نقولا ميكيافيللى (١٤٦٩١٥٢٧) الذى اشتهر بكتاب: الأمير وهو الذى أسس علم السياسة بالمعنى الحديث للكلمة. نقصد بذلك أنه أسس الواقعية السياسية التى خلع اسمه عليها فأصبحت تدعى بالميكيافيللية. ولكن الكلمة اتخذت معنى سلبيا فى الاستخدام الشائع لأنك عندما تقول عن شخص بأنه ميكافيللى فكأنك تقول بأنه وصولى، انتهازى.

ولكن هذا ليس صحيحاً فى الواقع، أو قل ليس كاملاً لأن نظرية مكيافيللى عن السياسة أوسع من ذلك وأكثر تعقيداً . ومن كبار فلاسفة عصر النهضة الذين مهدوا للحداثة يمكن ان نذكر جيوردانو برينو (١٥٤٨ . ١٦٠٠) الذى انتهى نهاية مأساوية. فقد حرقته محاكم التفتيش لأنه شكك ببعض العقائد المسيحية ولأنه تبنى النظرة العلمية للعالم والكون. وكان أكبر فيلسوف ايطالى فى عصره.

كان هذا المفكر يقول بأن معرفة الكون هى هدف الحياة الفلسفية. وكان يقول أيضا بأن هذه المعرفة غير ممكنة الا عن طريق العقل والتجربة العملية المحسوسة. لهذا السبب اعتبره هيجل احد مؤسسى الفلسفة الحديثة ثم انتقلت النهضة الفلسفية إلى خارج ايطاليا: أى إلى البلدان الأوروبية الأخرى.

ولكن ذلك استغرق وقتاً طويلاً فى الواقع. فانتشار النهضة فى فرنسا، وانجلترا، وهولندا، وألمانيا كان متأخرا بالقياس إلى ايطاليا، حيث ظهرت لأول مرة. وذلك لأن التعليم الدينى كان مهيمنا على العقول. وبالتالى فالتفكير الليبرالى الحر لم يظهر الا بصعوبة هناك. وقد ظهر فى البداية على أيدى الكتاب والعلماء من أمثال: ايراسموس، رابليه، مونتينى، كوبرنيكوس، كيبلر.

■ ■ ■

5

فلسفة عصر النهضة

قامت فى أوروبا حركة ثقافية كبرى، تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى، وشكلت فترة انتقالية بين فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة. نشأت النهضة فى إيطاليا من نحو ١٣٠٠ إلى ١٦٠٠م، وكانت صحوة جديدة نجمت عن إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية. تميزت النهضة بما حدث فيها من تقدم كبير فى بعض العلوم، كالفلك والفيزياء والرياضيات. كما أن العلماء المعروفين باسم الإنسانيين أكدوا أهمية الكائنات البشرية ودراسة الأدب القديم، من أجل فهم أسرار الحياة. فهذا التركيز على العلوم والإنسانيات أدى إلى حدوث تغير كبير فى أهداف البحوث الفلسفية، وتقنياتها، وهكذا ضعفت المدرسية، وتحررت الفلسفة من روابطها مع الفكر اللاهوتى الموروث من القرون الوسطى.

كان فرانسيس بيكون الإنجليزى من أوائل الفلاسفة المؤيدين للمنهج العلمى، ومعظم المؤرخين يعتبرون بيكون ورينيه ديكارت الفرنسى مؤسسى الفلسفة العصرية. ومن مؤلفات بيكون الرئيسية: التقدم فى التعليم (١٦٠٥م)؛ المنطق الجديد (١٦٢٠م)، حيث أوضح أن المعرفة إنما هى قدرة من القدرات التى لا يمكن الحصول عليها إلا بالطريقة الاستقرائية فى البحث. وقد تصور بيكون عالمًا جديدا، تتوافر فيه الثقافة وأوقات الراحة، ويمكن تحقيقه بالبحث فى قوانين الحياة ومجرياتها. إنه بوصفه هذا العالم قد تنبأ بما سوف يكون للتقدم فى العلوم والهندسة التقنية من آثار حضارية.

الفلسفة العقلانية: تتمثل فى وجهة نظر فلسفية ظهرت فى القرن السابع عشر الميلادى، الفكرة الرئيسية فيها هى أن العقل مُقدم على التجربة كمصدر للمعرفة، وأن

الإدراك الحسى ينبغى إقامة البرهان على صحته بالمزيد من المبادئ. لقد حاول العقلانيون أن يحددوا طبيعة العالم والواقع، عن طريق الاستنتاج من مقدمات قد ثبت أنها هى فى حد ذاتها يقينية من حيث المبدأ، كما أنهم أكدوا إجراء العمليات فى الرياضيات. وزعماء الفلسفة العقلانية هم: رينيه ديكارت، باروك سبينوزا، وغوتفريت لايبنيز. كان ديكارت عالمًا فى الرياضيات وفيلسوفًا فى الوقت نفسه. اخترع الهندسة التحليلية، واهتم بوضع أسس متينة للعلوم، مثل الأسس التى وضعها للرياضيات. وهكذا كان مشغولا جدًا بوضع أسس المعرفة. وكان ديكارت من دعاة المذهب الآلى (القائل بأن العمليات الطبيعية قابلة للتفسير بنواميس الفيزياء والكيمياء)؛ أى أنه يعتبر كل الظواهر الفيزيائية مترابطة آليًا بموجب قانونىْ: العلة والأثر. وقد أثارت فلسفته مشكلة العلاقة بين العقل والمادة: كيف تمت بينهما؟

أما سبينوزا فقد أنشأ منظومة فلسفية على منوال الهندسة إذ حاول أن يستخلص الاستنتاجات الفلسفية من عدد محدود من البديهيات المركزية؛ أى التى تفترض أنها من الحقائق المسلم بها، وكذلك من التعاريف. لم يكن سبينوزا يتصور الإله كائنًا فوق البشر وأنه خلق الكون، بل تمثل الإله فى الكون. يُعد سبينوزا أيضا من دعاة الفلسفة الآلية لأنه يرى أن كل شىء فى الكون مقدر حتمًا. وكان هدفه الأساسى ذا طابع أخلاقى، حيث أراد أن يشرح كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا عاقلاً راضيًا مرضيًا فى هذا العالم الذى تسيِّره الحتمية فى زعمه.

اعتقد لايبنيز أن هذا العالم ما هو إلا أحد العوامل الممكن تصورها. كما حاول أن يبين أن العالم الحالى هو أحسن تلك العوالم، وقصْده من ذلك أن يقول: إن الله أراد بالبشرية خيرًا. وهكذا حاول أن يحل المشكلة التالية: كيف يمكن لله الذى يتصف بالقدرة والكمال، أن يوجد عالمًا مليئًا بأنواع من العذاب والشر؟ كذلك فإن لايبنيز والعالم الإنجليزى إسحق نيوتن ساهما فى تطوير حساب التفاضل والتكامل. كما أن لايبنيز من السابقين لتطوير المنطق الرمزى، أى استعمال الرموز والعمليات الرياضية فى إيجاد الحلول لمشكلات المنطق.

الفلسفة التجريبية: تؤكد الفلسفة التجريبية أهمية التجربة والإدراك الحسى مصدرًا للمعرفة وأساسًا لها. يُعتبر الإنجليزى جون لوك، الذى عاش فى القرن السادس عشر الميلادى أول الفلاسفة التجريبيين الكبار، ثم جاء من بعده الأيرلندى جورج باركلى، والأسكتلندى ديفيد هيوم، حيث توليا تطوير الفلسفة التجريبية فى القرن الثامن عشر الميلادى.

حاول لوك، فى كتابه مقالة عن الفهم الإنسانى الذى صدر عام (١٦٩٠م)، أن يحدد منشأ المعرفة البشرية ومداها وصحتها. يقول لوك: إنه لا توجد أفكار فطرية: الأفكار المطبوعة فى الإنسان قبل الولادة. ويعتقد أن الإنسان عند ولادته يكون عقله مثل الصفحة البيضاء من الورق. لذلك فالتجربة هى مصدر جميع الأفكار والمعارف.

تناول باركلى المسألة التالية: إذا كان كلّ ما يعرفه الإنسان مجرد فكرة عن شىء ما، فكيف السبيل إلى التأكد من وجود شىء فى العالم يتطابق مع تلك الفكرة؟ وكان جوابه أن الوجود يحدث بحصول إدراكه، فالشىء لا وجود له إلا عندما يدركه عقل الإنسان، أى أن الأشياء المادية إنما هى أفكار مرسومة فى العقل، وليس لها وجود مستقل.

أما هيوم فقد توسع فى شرح نظريات لوك وباركلى وانتهى به الأمر إلى نوع من الشك حول كل شىء تقريبًا، حيث قال: إن جميع محتويات العقل إنما هى انطباعات وأفكار. وقد تخطر بالبال فكرة يمكن الاهتداء إلى أصلها المتمثل فى انطباع سابق.

يرى هيوم أنه يجدر بالإنسان أن يحدد الانطباع الذى أنتج الفكرة وأعطاها معنى معينًا، فالفكرة التى تخطر بالبال من غير أن نستدل على أصلها لا بد أنها عديمة المعنى. كذلك أثار هيوم المسألة التالية: كيف يمكن التأكد من أن المستقبل سوف يكون مثل الماضى؟ أى هل ستمارس قوانين الطبيعة عملها على المنوال السابق نفسه؟ فأجاب بأننا لا نستطيع أن نؤكد أنها جميعا سوف تستمر فى السير على المنوال نفسه.

عصر العقل:

تميز عصر النهضة بنشاط فكرى كبير خلال القرن السابع عشر الميلادى واستمر إلى أواخر القرن السابع عشر الميلادى. إن هذه الفترة تسمى أيضًا عصر التنوير؛ حيث ركّز

الفلاسفة آنذاك على تحكيم العقل بدلاً من الاعتماد على التنزيل عن طريق الكتب المقدسة، يرى هؤلاء أن العقل يوفر الوسائل الكفيلة بالتوصل إلى الحقيقة حول العالم، وبتنظيم المجتمع البشرى تنظيماً يحقق الهناء للإنسان. وأبرز هؤلاء الفلاسفة هم: ديكارت، ولوك، وباركلى وهيوم. كما يُعد منهم جان جاك روسو، وفولتير، ودينيس، وديدرو، وغيرهم من الفلاسفة الفرنسيين المعروفين باسم الفلاسفة.

إن أبرز الأفكار التى تميّز بها عصر العقل هى نظريات لوك. فقد أراد لوك أن يرسم حدود الفهم البشرى، ويعرف مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعلومات، لعله يهتدى بها فى سلوكه، وينتفع منها فى حياته. كما حاول أن يبين أن الناس يجب أن يتعاملوا وفق مبادئ التسامح والحرية والحقوق الطبيعية. ففى كتابه مقالتان عن الحكومة الذى صدر (١٦٩٠م)، وضع الأُسُس الفلسفية التى نهلت منها الثورتان الأمريكية والفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى.

فلسفة إيمانويل كانط الفيلسوف الألمانى الكبير الذى عاش فى القرن الثامن عشر الميلادى تكاد تكون هى الأساس لكل التطورات الفلسفية التى ظهرت فيما بعد. وتُسمى فلسفة كانط الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية، وقد تأثر كانط بفلسفة هيوم الشكوكية، حيث سعى إلى الجمع بين الفلسفتين: العقلانية والتجريبية. ففى كتابه نقد العقل المحض الذى صدر (١٧٨١م)، حاول كانط أن يقدم دراسة وصفية نقدية لقدرات العقل البشرى وحدوده، لكى يبين ما يمكن وما لا يمكن أن يُعرف. وقد استنتج أن العقل يمكّنا من إدراك الأشياء فى ظاهرها فقط، وليس أبدًا فى ماهيتها. يعتقد كانط أن العقل يقوم بدور نشط فى المعرفة وليس مجرد جهاز لتسجيل الوقائع التى يتلقاها من الحواس، ويؤدى هذه الوظيفة من خلال مقولات أو أشكال أساسية من الفهم، وهى مستقلة عن التجربة ودونها لن يكون لتجربتنا أى معنى، فمن خلال هذه المقولات والعمليات الذهنية وبالاعتماد على تجاربنا الحسية، نستطيع أن نتوصل إلى المعرفة، أى معرفة الأشياء الخاضعة للتجربة الحسية، دون غيرها.

انتقد كانط البراهين التقليدية المعتمدة لإثبات وجود الله، متذرعا بأنها كلها باطلة؛ لكونها تناولت مسألة خارجة عن نطاق التجربة، وبالتالى فهى تتجاوز قدرات العقل البشرى. ففى كتابه نقد العقل العملى الذى صدر (١٧٨٨م)، قال: إن العقل العملى؛ أى العقل المطبق فى مجال الممارسة، يرشدنا كيف يجب أن نعمل، وكذلك يمدم لنا حجة عقلية عملية للاعتقاد بوجود الله، من غير أن تكون تلك الحجة دليلاً قاطعًا على وجوده.

أرسى مفكرو هذا العصر أسس النزعة الطبيعية التى تجعل الإنسان سيد مصيره بوصفه المقياس الوحيد الذى تحدد به جميع أنواع القيم الأخلاقية والإنسانية. وقد تجلى ذلك فى الأفكار الرئيسة التالية:

١- الإله والكون: هاجم الفيلسوف الإيطالى جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) Giordano Bruno الفكرة التى رسختها الفلسفة المدرسية الوسطية حول وجود وساطة بين الإله والإنسان، إذ وحّد بين الربوبية اللانهائية وبين الطبيعة بشكل متماسك، فقد دافع عن النظرة الكلية المادية للعالم التى تَصَوَّرها على شكل وحدة وجود.

وبهذا لا يعود الإله مفارقاً للكون، إنما هو حالٌّ فيه، أو إنه والكون شىء واحد. وعلى ذلك لا حاجة للإنسان إلى وسيط كى يتصل بالإله. وتحت تأثير الأفلوطينية الجديدة أقر بوجود نفس كلية فهمها على أنها مبدأ الحياة كجوهر روحى يتخلل جميع الأشياء يكون مبدؤها المحرك وهو الإله. وبهذا يمكن للإنسان معرفة الإله من خلال صورته - الكون، لأنه مبدأ واحد هو صورى ومادى فى آن واحد، وبهذا يختفى التمايز بين الإله والكون.

٢- الإنسان والعالم: قدّم فلاسفة عصر النهضة تصوراً للعالم يسعى إلى تحرير الإنسان من خوفه الدائم القابع فى أعماقه.

ففى تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم، أكد برونو أنه لم يعد ثمة مجال لأن يعيش الإنسان فى خوف وقلق دائمين من عالم مسكون بقوى خفية. فقد تكشف له كل شىء، لهذا لا داعى للهروب من هذا العالم، لأن بمقدور الإنسان معرفة قوانين هذا العالم، وتحويلها لمصلحته عوضاً عن أن يظل خائفاً من ألغازه، ومستسلماً له، ولاهثاً وراء

أصحاب الكرامات لكى يخلصوه من شروره على حد تعبير فرانسيس بيكون Francis Bacon.

وقد تأثر مكيافيللى Machiavelli فى هذا المجال بالفلاسفة القدماء متهماً الكنيسة بأنها هى التى قادت الناس إلى التقليل مما يولونه من تقدير واحترام لهذا العالم، على عكس أولئك القدماء الذين كانوا يجلّونه وينظرون إليه، على أنه خير ما يمكن أن يكون.

وفى معرض المقارنة بين ديانة الكنيسة وديانة القدماء، شدد مكيافيللى على تفوق الأخيرة لأنها لم تكن تضفى الأمجاد السماوية على الرجال إلا إذا كانوا مفعمين بالأمجاد الأرضية، فى حين مجّدت الأولى المتواضعين من الرجال، والميالين إلى الهروب من هذا العالم، بدلاً من تمجيد أولئك الذين يقبلون عليه متفائلين غير وجلين ولا هيابين.

٣. حرية الإرادة: اعترض فلاسفة النهضة على جبرية الفلسفة المدرسية الصارمة التى تقوم على أساس أن كل إرادة خاضعة للإله حتماً، فلا وجود للإرادة الحرة. فقد رفض الفيلسوف الإيطالى بيك ميراندولا (١٤٦٣-١٤٩٤م) Merandola أن يعيش الإنسان جاثياً على ركبتيه طالباً الخلاص.

أما إرازموس (إرازم) (١٤٦٦-١٥٣٦م) Erasmus، الأقل تطرفاً من ميراندولا فى هذه المسألة، فقد أعلن «أن الخلاص من دون حرية الاختيار ليس منطقياً على الإطلاق» وقد اتّهم لوثر Luther بالتوكيدية، والتعصب، لأنه أصر على أنه ليس للإنسان أى دور فى خلاصه.

وبيّن برونو أن العقل الإنسانى هو مظهر للعقل الإلهى. ولذا فإن لدى الإنسان من أسباب القوة ما يجعل فى مقدوره الركون إلى عقله والوثوق به فى معرفة العالم ومعرفة نفسه أيضاً.

٤. الفرد والمجتمع: سعت فلسفة النهضة تدريجياً إلى دراسة الظواهر الاجتماعية، وإلى تكوين معرفة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة لتحسين شروط حياته. فاتجهت نحو تخليص القيم الإنسانية من الوصاية الدينية، وتعزيز الثقة بقدرة العقل البشرى لتحقيق السعادة الدنيوية للإنسان.

نادت فلسفة النهضة بالمساواة بين الناس، ودعت إلى التسامح والتعاون. ودافعت عن حقوق الإنسان، إذ دعت إلى إحلال مثل أعلى اجتماعى وأخلاقى يقوم على العقل، محل المثل الأعلى اللاهوتى للفلسفة المدرسية. فقد دعى بترارك Petrark إلى المساواة البشرية، وإلى احترام الكرامة الإنسانية.

ودان إرازموس (إرازم) الحروب: «دع كل الناس يرفعون أصواتهم ضدها... دع كل الناس يبشرون بالسلام ويصلون من أجله فى السر والعلن». وبخلاف التصورات المدرسية اللاهوتية، أكد الفيلسوف الإنجليزى توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥م) Moore أنه فى مجتمع المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) يعيش الأفراد وفقاً للطبيعة بغية نشدان السعادة على هذه الأرض.

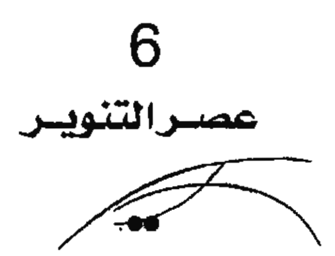
كذلك يعيش الناس فى "مدينة الشمس" عند الفيلسوف الإيطالى كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩م) Campanella حياة اجتماعية مشتركة أساسها التعاون والتفاهم فيما بينهم على أساس العقل.

إن القيمة الوحيدة والأساسية التى تتحدد فى ضوئها كل علاقة بين الفرد والمجتمع إنما هى تلك التى تقوم على أساس عمل الفرد وعلمه، ومنجزاته، بقدر ما تكون موظفة فى خدمة الكل. وهى الحكمة نفسها التى اقترحها فرانسيس بيكون أساساً لقيام "أطلنطس جديدة".

■ ■ ■

6

عصر التنوير



مقدمات عصر التنوير

والواقع أن الفلسفة العربية شهدت مناظرة كبرى بين شخصيتين استثنائيتين: الغزالى (١٠٥٩ ـ ١١١١) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) فقد حصل اختلاف بينهما حول دور السببية والعقلانية فى المعرفة وتفسير نظام العالم.

بالطبع فهذه المناظرة الكبرى جرت بعد موت الغزالى؛ لأن ابن رشد ولد بعد موته، وبالتالى فلم يتح له أن يعرفه ولكنه تعرف على كتبه ورد عليه وحاول دحض أفكاره. فالغزالى كان من أتباع الموقف الصوفى المضاد للفلسفة.

وكان يقول ما معناه: لا يوجد قانون سببية يتحكم بالطبيعة كما يزعم الفلاسفة، وإنما توجد فقط إرادة الله، فهذه الإرادة هى التى تتحكم بكل ظواهر الطبيعة، وبالتالى ينبغى على العلم أن ينحسر أو ينسحب فى الساحة أمام عظمة الدين. وهذا هو موقف اللاهوتيين المسيحيين أيضاً. فهم لا يثقون بالعقل ولا بالعلم، وإنما فقط بأقوال آباء الكنيسة ورجال الدين.

وقد وصل الأمر بالغزالى إلى حد القول فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، بما معناه: المعارف التى يتوصل إليها العقل فى هذا العالم ليست الوحيدة. وإنما هناك معارف أعلى أو عليا، لا يمكن لعقلنا أن يتوصل إليها. وبالتالى ينبغى أن نقبل بصحة هذه المعارف العليا على الرغم من أنه يستحيل علينا أن نبرهن عليها بشكل منطقى أو عقلانى، فهى تتجاوز عقلنا.

وليس من الحق أن نقول بأنه توجد فوق دائرة العقل دائرة أخرى أعلى منها هى دائرة التجلى الإلهى. صحيح أننا نجهل قوانينها بشكل كامل، ولكن ينبغى علينا أن نعترف بإمكانية وجودها، فهى تقف فوق الجميع ولها قوانينها الخاصة وإمكاناتها التى لا حدود لها وبالتالى فالمعرفة البشرية محصورة بالسماء والأرض وما بينهما، أما المعرفة الإلهية فتتجاوز كل ذلك لأنها علم بالغيب والشهادة.

ولا يمكن للعقل البشرى أن يتوصل إلى هذا العلم. هكذا نلاحظ أن الفكر الروحانى إذا كان من أمثال الغزالى وطبقته العالية لا يهمه إلا الحقيقة الميتافيزيقية، أى الغيبية، وموضوعاتها التى هى خارج سيطرة العقل أو مناله.

وبالتالى فكل شىء فى هذا العالم الأرضى يصبح بلا أهمية. وحدها الدار الآخرة لها معنى أو أهمية ضمن هذا المنظور الصوفى. لقد رد ابن رشد على هذا الموقف العقائدى ذى المصدر الصوفى والأفلوطينى الجديد بموقف عقلانى أرسطو طاليسى.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ثم تهافت التهافت، وهذا الأخير يعتبر رداً مباشراً على كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» وفيه هاجم الفلاسفة وبخاصة ابن سينا والفارابى هجوماً شديداً. ويقال إنه قضى على الفلسفة العقلانية فى العالم العربى، منذ ذلك الوقت ولعدة قرون متواصلة.

وقد اعتمد ابن رشد فى رده على الغزالى فى كتابه تهافت التهافت على التراث العقلانى الكبير للفكر العربى الإسلامى والفكر الإغريقى فى آن معاً. فالتراث الأول كان يتمثل بالفارابى، وابن باجة، وبالأخص استاذه، وشيخه ابن الطفيل الذى عرَّفه على الخليفة أبى يعقوب المنصور وطلب منه شرح فلسفة أرسطو بالعربية، وبالتالى فالعقلانية الفلسفية كانت مزدهرة فى الأندلس أكثر مما نتصور.

وهكذا اعتمد على أرسطو صاحب كتاب البلاغة، والمنطق، والفيزيقا والميتافيزيقا لتشكيل الفلسفة الجدلية العقلانية فى أرض الإسلام كلها، ونجح فى ذلك نجاحاً باهراً قبل أن ينصبّ هجوم الفقهاء عليه. وهى الفلسفة التى انتقلت بعدئذ إلى أوروبا المسيحية اللاتينية عن طريق الترجمة وأدت إلى بث روح العقلانية فيها.

وبعدئذ انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا فى القرن الثانى عشر الميلادى. والواقع أن فلسفة ابن سينا كانت قد سبقته إلى أوروبا بوقت قصير.

فابن سينا لعب أيضاً دوراً كبيراً فى إحياء الفكر الفلسفى فى أوروبا ولكن على طريقة أفلوطين لا على طريقة أرسطو، مهما يكن من أمر فإن الغرب المسيحى اللاتينى تعرف على منطق أرسطو وكتبه الأخرى عن طريق فلاسفة العرب وشروحاتهم.

هذه حقيقة مؤكدة لا ينكرها إلا جاحد أو مغرض. نعم لقد كان العرب آنذاك أساتذة أوروبا والمنارة التى تشعّ عليها بأنوار العقل والحكمة والفلسفة. ولكن سرعان ما تغيرت الأمور بعدئذ، سرعان ما ضمر العقل فى أرض العرب وماتت الفلسفة.

ويمكن القول إن أول فيلسوف كبير ظهر فى أوروبا كان تلميذاً للعرب، وهو المفكر أبيلار (١٠٧٩ - ١١٤٢) الذى اطلع على فلسفة ابن سينا وابن رشد ودرس منطق أرسطو من خلال كتبهم وشروحهم. وكان مفكراً واسع الآفاق وذا نزعة إنسانية رائعة.

وقد برهن على سعة أفقه وتسامحه الواسع عن طريق تأليف كتاب على هيئة حوار بين فيلسوف وثنى وإنسان يهودى وإنسان مسيحى.-والواقع أنه كان يبحث عن الوحدة العميقة التى تجمع بين الأديان التوحيدية الثلاثة: أى اليهودية، والمسيحية، والإسلام لكى يتجاوز العداء التاريخى ونزعات التعصب والنبذ والاستبعاد المتبادل بينهم.

حقاً لقد كان أبيلار سابقاً لوقته بزمن طويل. أما أشهر فيلسوف مسيحى فى القرون الوسطى فهو القديس توما الأكوينى الذى عرف كيف يصالح بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطو طاليسية، كما فعل ابن رشد قبله بأكثر من قرن من الزمن. وقد مارس تأثيراً كبيراً على الفكر الأوروبى طيلة قرون عديدة.

أسباب ساعدت على ظهور الفكر التنويرى

١-الحروب الدينية والقتل باسم الدين (فلقد كان البروتستانت يساقون للمذابح الجماعية فى الميادين العامة فى النمسا وفرنسا).. قتل مفكرو أوروبا الأحرار باسم

الهرطقة ولم يكن يمر اى احتفال بين اى اسرتين ملكيتين فى أوروبا دون قتل بعض المهرطقين مثال (عندما تزوج الوصى على عرش لويس الرابع عشر ملك فرنسا من ابنة ملك اسبانيا حرقوا فى الحفل ٨٠ مهرطقا).

٢- قتل العلماء مثل كوبرنيكوس الذى قال ان الأرض كروية وكفرته الكنيسة من اجل رأيه وأحرقته بتهمة الزندقة بعد ان رفض ان يتنازل عن رأيه وهو ما كاد يتكرر مع جاليليو لولا انه تراجع وقال لهم جملته الشهيرة «لا تريدونها كروية اذن هيا ليست كروية» ثم قال لهم بعد أن افرجوا عنه» ولكنها تبقى كروية.

٣-فشل محاولات القديس توما الأكوينى وتلميذه ألبير الكبير فى تفسير الكتاب المقدس تفسيرا علميا ليوقف دق العقل لأبواب أوروبا خاصة ان الرشديين كانوا قد انتشروا حتى فى المدارس اليسوعية حاملين معهم شروحات ارسطو وآراء ابن رشد.

٤ -ظهور الطائفة البروتستانتية وانشقاقها عن الكنيسة الكاثوليكية واتهامها للكاثوليكية بأنها وثنية (حتى وقتنا هذا كل الكنائس البروتستانتية ممنوع فيها دخول اى تماثيل) وما تلاه ذلك من مذابح تمت بمباركة بابا الفاتيكان.

٥ -محاكم التفتيش وادعاء رجال الدين امتلاكهم الحقيقة المطلقة، وأدى ذلك إلى ان يعيش مفكرو أوروبا الأحرار حياتهم كلها أو معظمها أو جزء منها متخفين عن الأنظار خوفا من ان يقتلهم احد من البسطاء تأثرا بكلمة قد يكون قالها رجل دين أو خوفا من الحكومات المرتبطة بالكنيسة ارتباطا وثيقا وقتذاك.

ولقد عاش ديكارت فى هولندا وخاف ان ينشر الكثير من آراءه حتى قرب موته وعاش فولتير فى انجلترا فترة وهولندا فترة اخرى وكانت هولندا ملجأ للفلاسفة والمفكرين بعد ان تمكنت منها البروتستانتية واصبحت اكثر ليبرالية من الدول الكاثوليكية المجاورة.

ولقد ادت الأسباب السابق ذكرها إلى ثورة فكرية فى أوروبا اهمها:

١- ظهوراأول دعوة ليضع البشر قوانينهم بانفسهم بعيدا عن الكنيسة حتى يسود السلام الأجتماعى ولقد جاءت على يد المفكر الإنجليزى جون لوك وكتابة الشهير «القانون المدنى» أو civil law لتمديد مفكرين وفلاسفة سهامهم بشدة اكبر للكنيسة ومساندة

العلم لهم فى المعركة خاصة بعد قيام الثورة الصناعية وانتشار افكارهم بعد وجود المطابع. لقد ادت الثورة الصناعية إلى:

١-ظهور الطبقة البرجوازية (الطبقة الوسطى) بعد ان كان المجتمع مقسم بين الطبقة الأرستقراطية وعامة الشعب هذه الطبقة كانت من طبقة التجار والصناع والحرفيين.

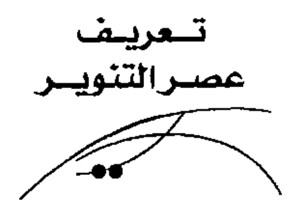
٢-ظهور الطبقة البروليتارية (او العمال وانضم لهم لاحقًا الفلاحون)

ولقد أدى الصراع الطبقى بين البرجوازية والأرستقراطية القديمة والمتهالكة والبروليتارية إلى مكتسبات انتزعتها الطبقتان معا (البرجوازية والبروليتارية) مثل حق تكوين النقابات والتجمعات للدفاع عن مصالحهم تمثيل اكبر لهم فى البرلمان (خاصة فى فرنسا).

ومع الوقت استطاعت الطبقتان معا التقدم وسط تقهقر الأرستقراطية خطوة بخطوة وهو ما أدى فى النهاية لقيام الثورة الفرنسية لتثور على الماضى كله، ولم يكن فلاسفة العصر بعيدًا عن هموم الناس بل كانوا اقرب اليهم من اى عصر مضى وحملوا مضامين انسانية خالصة طالبت بمساواة البشر وإن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة هو نيتشه الذى كانت فلسفته عنصرية جدا.

■ ■ ■

تعريف
عصر التنوير



عصر التنوير (Age of Enlightenment) مصطلح يشير إلى القرن الثامن عشر فى الفلسفة الأوروبية وغالبا ما يعتبر جزءا من عصر أكبر يضم أيضا عصر العقلانية. المصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية سُميت بالتنوير وقامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعى للأخلاق والمعرفة (بدلا من الدين. رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم قيادة العالم إلى التطور والتحديث وترك التقاليد الدينية والثقافية القديمة والأفكار اللا عقلانية ضمن فترة زمنية دعوها بـ"العصور المظلمة".

شكلت هذه الحركة أساسا وإطارا للثورة الفرنسية ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرر فى أمريكا اللاتينية واتفاقية ٣ مايو فى كومونولث بولونى-ليثوانى. كما مهدت هذه الحركة بالتالى لنشوء الرأسمالية ومن ثم ظهور الاشتراكية. بالمقابل تقارن هذه الفترة بالباروكية المتأخرة والعهود الكلاسيكية فى الموسيقى، والعهد الكلاسيكى الجديد فى الفنون كما شهدت بروز حركة توحيد العلوم التى تضمنت الإيجابية المنطقية.

ومن أهم الفلاسفة والمفكرين فى عصر التنوير كان: فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم قاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسى والعلوم والحكومات كما كانت تطبق فى الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

إذا اعتبرنا أن عصر التنوير عصرا قصيرا، عندها يجب أن نعتبره مسبوقا بعصر العقلانية وقبله بالنهضة والإصلاح. تلا عصر التنوير الرومانسية.

رينيه ديكارت

عصر العقل حقبة فى التاريخ شدَّد فيها الفلاسفة على العقل باعتباره أفضل وسيلة لمعرفة الحقيقة. وقد بدأت حقبة عصر العقل فى أوائل القرن السابع عشر الميلادى، واستمرت حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى. كما يسمَّى عصر العقل بعصر التنوير، أو عصر العقلانية. وقد شمل زعماء العصر عدة فلاسفة فرنسيين مثل: الماركيز دو كوندورسيه، ورينيه ديكارت، ودينيس ديدرو، وجان جاك روسو، وفولتير، والفيلسوف الإنجليزى جون لوك.

اعتمد زعماء عصر العقل اعتمادًا كبيرًا على المنهج العلمى، بتشديده على التجريب والملاحظة الدقيقة. ولقد أحدثت هذه الحقبة تطورات مهمة عديدة فى مجالات، مثل: علم التشريح، وعلم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والفيزياء. وقام فلاسفة عصر العقل بتصنيف المعرفة فى موسوعات، وبتأسيس المعاهد العلمية. كما كان الفلاسفة يؤمنون بإمكانية تطبيق المنهج العلمى على دراسة الطبيعة الإنسانية. واستكشفوا بعض المواضيع فى التربية، والقانون، والفلسفة، والسياسة؛ وهاجموا الطغيان، والظلم الاجتماعى، والخرافات والجهل. وقد أسهم الكثير من أفكارهم فى اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى.

المصطلح

لا يمثل "التنوير" أو "عصر التنوير" حركة أو مدرسة فلسفية مستقلة، لتلك الفلسفات التى تبدو فى كثير من الأحيان متناقضة أو متباعدة. وقدم عصر التنوير مجموعة من الأفكار أكثر من كونها مجموعة من القيم. وكانت فى جوهرها تطرح تساؤلات حرجة للمؤسسات التقليدية، العادات، والأخلاق. وبالتالى كان لا يزال هناك قدر من التشابه بينها وبين فلسفات أخرى منافسة. وبالتالى، لا يمكن اعتبار التنوير المضاد بعض المدارس الفلسفية المعاصرة لذلك العصر - ضمن عصر التنوير.

البداية

ليس هناك توافق فى الآراء حول بداية عصر التنوير، ويعتبر بعض العلماء أن بداية عصر التنوير كانت من منتصف القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. وإذا ما عدنا إلى العقد السادس عشر، فسوف نرجع عصر التنوير إلى أصوله فى أسلوب الخطاب لديكارت، الذى نشر فى ١٦٣٧. وهناك من يعتبر أن عصر التنوير بدأ مع الثورة المجيدة فى بريطانيا عام ١٦٨٨ أو مع نشر نيوتن مبادئ الرياضيات والذى ظهر أول مرة عام ١٦٨٧. وبالنسبة لنهاية عصر التنوير، اعتبر بعض العلماء أن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أو بداية الحروب النابوليونية (١٨٠٤-١٥) هى التوقيت المناسب لنهاية عصر التنوير.

التأثير

صاغ مفكرو عصر العقل مثاليات عن الكرامة والجدارة الإنسانيتين. وفى فرنسا، كانت تنتقد ظروف الحقبة الاجتماعية والسياسية غير العادلة. وقد أثرت تلك الجماعة - التى ضمت ديدرو، وروسو، وفولتير - فى زعماء الثورة الفرنسية بدرجة كبيرة. كما أثَّر الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص جون لوك - الذى كان تأثيره أكبر أهمية - فى زعماء الثورة الأمريكية.

كان فلاسفة عصر التنوير يختلفون أحيانًا فى الأمور الثانوية، غير أنهم جميعًا قبلوا فكرة الفيلسوف الإنجليزى فرانسيس بيكون، القائلة بأن المعرفة هى القوة. ولأنهم كانوا - حسب تعبير بيكون - يهدفون لتحسين أوضاع الإنسان، فإنهم ركزوا جهودهم على تقدُّم المعرفة وتأسيس معاهد فنية - بما فيها الجمعية الملكية بإنجلترا - أثناء عصر العقل. وإلى جانب ذلك، فإن دافع ترقية المعرفة يفسِّر دواعى بذل جهود كبيرة فى تصنيف وتوزيع نتائج البحث العلمى لتلك الحقبة. وقد قام علماء عديدون بجمع وتصنيف تلك المعرفة، ثم نشرها. وفى الواقع، فإنه يمكن إطلاق تسمية عصر الموسوعة على عصر العقل. وكان العمل المرجعى الأعظم شهرة هو الموسوعة الفرنسية، التى حرَّرها ديدرو، والتى أكملت بين عامَىْ ١٧٥١م و١٧٨٠م.

بالنسبة لفلاسفة عصر العقل، كان التقدم فى الشئون الإنسانية يبدو مؤكدًا. فالمسألة ـ كما يؤمنون ـ مسألة وقت فقط، ليتعلم الناس أن يعملوا العقل، لا أن يسلموا زمامهم للجهل، أو العواطف، أو الخرافة. وعندما يفعل الناس ذلك، فإنهم سيكونون سعداء. وقد عبَّر كوندرسيه عن ذلك التفاؤل فى كتابه برسم تقريبى للصورة التاريخية لتقدُّم الذهن البشرى المؤلَّف بين عامى ١٧٩٣م و١٧٩٤م.

سيادة العقل

كان فلاسفة عصر العقل يؤمنون بأن للبشر مَزِيَّة على جميع المخلوقات الأخرى، لأنهم يستخدمون عقولهم. وقد قابلوا العقل بالجهل والخرافة والقبول غير المنتقد للسلطة، التى كانوا يحسون بأنها فى مجملها قد هيمنت على العصور الوسطى. وأنحو باللائمة على أصحاب السلطة ـ خاصة زعماء الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ـ لإبقائهم الآخرين جهلة، كى يحافظوا على سلطاتهم الشخصية.

تأثر فلاسفة عصر العقل إلى حد كبير بالاكتشافات فى العلوم الطبيعية، مثل قانون الأجسام الساقطة الذى اكتشفه جاليليو فى إيطاليا، وقانون الجاذبية والحركة اللذين صاغهما السير إسحق نيوتن فى إنجلترا. وأدرك الفلاسفة أن الوصول إلى تلك الاكتشافات العظيمة تم عن طريق استخدام الرياضيات. ومن ثم اعتقدوا أن الرياضيات تنتج خلاصات مؤكدة تأكيدًا مطلقًا، لأن العملية الرياضية بدأت بحقائق بَدَهية بسيطة، وانتقلت من خطوة بدهية إلى أخرى. وباستخدام هذه الطريقة اكتشف العلماء قوانين الطبيعة التى كانت ستظل مجهولة لولا ذلك. ونتيجة لذلك، آمن فلاسفة عصر العقل بأن الرياضيات هى الأنموذج الذى ينبغى على جميع العلوم الأخرى احتذاؤه.

الثورة الفرنسية

كان يُظَن أن العقل هو القوة التى تمكِّن الناس من رؤية الحقائق الرياضية، بنفس الوضوح الذى يمكنهم به رؤية يدٍ أمام أعينهم بالإدراك البصرى. غير أن الإدراك البصرى ينتج فقط حقائق خاصة أو مشروطة. وعلى سبيل المثال، لمعظم الأيدى خمسة أصابع، ولكن ليس من الضرورى أن تكون لكل يد خمسة أصابع، وذلك لأنه يمكن فقد

أصبع أو اثنين فى حادثة؛ فالعقل فقط هو الذى ينتج الحقائق الضرورية أو الكلية. والمثال على مثل هذه الحقيقة هو أن ٥ زائد ٥ تساوى دائمًا ١٠.

كان فلاسفة عصر العقل يؤمنون بأن لكل شخص إرادة عقلانية تمكنه من وضع الخطط وتنفيذها. كما أعلنوا أن الحيوانات تستعبدها عواطفها؛ فعندما يكون الحيوان خائفًا من شىء ما، فإنه يحاول الهرب. أما عندما يكون غاضبًا فإنه يقاتل. غير أن البشر يمكنهم تدبُّر وتقرير أفضل طرائق التصرف عندما يكونون خائفين أو غاضبين، أو فى ورطة. كما أن فى استطاعتهم إجبار أنفسهم على فعل الشىء الصحيح، بدلاً من مجرد فعل ما يبدو أنه الأسهل، أو الأكثر جاذبية.

أدرك الفلاسفة أن الناس لا يخططون مسبقًا دومًا، بل إنهم كثيرًا ما يتصرفون بالدَّافع. وعَزَوا ذلك إلى التعليم غير الكافى. وكان الفلاسفة يؤمنون بأن الناس كافة يولدون بالقدرة على استخدام العقل. كتب الفيلسوف لوك أن العقل شمعة الله التى نصبها بنفسه فى أذهان الرجال، وأن العقل يجب أن يكون آخر حَكَم ومُرْشد لنا فى كل شىء. ويؤمن لوك بأن العقل يعلمنا وجوب توحُّد الناس وتكوينهم لدولة تحمى حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم. وأشار إلى أنه بالرغم من حتمية تخلِّى الناس عن بعض الحقوق عند تكوين الدولة، فإنهم يكسبون من الحماية أكثر مما يفقدون.

يؤمن لوك بأن فى استطاعة أى شخص استخدام العقل، شريطة السماح لتلك القدرة بالتطور. ولذلك شدَّد على أهمية التعليم، وأصر على حق حرية التعبير، وعلى التسامح مع الأفكار المتنازعة.

الطبيعة

اعتقد فلاسفة عصر العقل أن الطبيعة واسعة ومعقَّدة، إلا أنها جيدة الاتساق. وقد وصف الشاعر الإنجليزى ألكسندر بوب الطبيعة بأنها متَاهَة هائلة، لكنها ليست دون خارطة. أحس فلاسفة هذه الحقبة بأن الأشياء كافة فى الكون تتصرف وفقًا لقوانين بسيطة قليلة، يمكن شرحها رياضيًا. وكان قانون نيوتن الخاص بالجاذبية، مثالهم المفضَّل لمثل تلك القوانين.

اعتقد الفلاسفة أن الطبيعة البشرية جيدة الاتساق، مثلها مثل الكون الطبيعى. وفى كتابه روح القوانين (١٧٤٨م)، كتب الفيلسوف الفرنسى مونتسكيو بأن للعالم المادى قوانينه الخاصة به، وأن للمخلوقات الذكية الأسمى من الإنسان - حسب اعتقاده - قوانينها، وأن للحيوانات قوانينها، وبأن للإنسان قوانينه. وفكَّر مونتسكيو فى إمكانية استحداث علْم للطبيعة الإنسانية؛ وبذا صار أحد أوائل الفلاسفة الذين حاولوا صياغة جوانب الاتساق الأساسية فى أنماط السلوك الإنسانى كافة. شدَّد كُتَّاب عصر العقل ورساموه أيضًا على القوانين والمبادئ. وقد عُرف أولئك الفنانون بالانتماء لحركة فى الفنون تسمَّى الكلاسيكية. وكانوا يؤمنون بأنه ينبغى أن تعبِّر الفنون عن الحقائق الكونية بطريقة سامية. وتوضح أعمال الكاتب المسرحى الفرنسى جان راسين وجهة النظر تلك. فقد كان يفضِّل أن يعرض العواطف كما تبدو للمشاهِد بدلاً من محاولته عرض كيفية الإحساس بتجربتها. وفى مسرحيات مثل، بايازيت (١٦٧٢م)؛ فيدْر (١٦٧٧م)، أوضح راسين أيضًا المحن التى يمكن أن تحدث عندما يسمح الناس للعاطفة بالتغلب على العقل.

الألوهية الطبيعية

كان فلاسفة عصر العقل مقتنعين بتمكن العقل البشرى من فهم الكون. كما كان معظم الفلاسفة يعتقدون أن الله ترك الكون بعد أن خَلَقَه. ويزعمون من خلال هذه النظرية - المسماة مذهب الألوهة الطبيعية - إمكانية المعجزات أو أى أعمال أخرى من قبَل الله. ووفقًا لهذا المذهب، فإن الله نظَّم الطبيعة بحيث تستمر آليًا. ولذلك فإن الأحداث المستقبلية قابلة للتنبؤ بصورة قاطعة بناءً على الأحداث السابقة. وكان الفلاسفة يرون أن الكون يعمل كساعة حائط تحفظ الوقت بدرجة تبلغ الكمال، وذلك لأنها صُممت بوساطة صانع ساعات متفوق.

المرحلة المثالية

تبدأ المرحلة المثالية فى تاريخ الفلسفة الحديثة باصدار كانط كتابه نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١. وقد قيل بأن كانط أحدث بهذا الكتاب ثورة فى ميدان الفلسفة لا

تقل اهمية عن الثورة الكوبرنيقية فى ميدان الفلك، بل إن كلا الموقفين موقف كانط وكوبرنيق يشبهان بعضهما البعض فى نواحٍ كثيرة فكما كان كوبرنيق قد أثبت أن التغيرات التى تطرأ على الكواكب لا تشير إلى أن هذه الكواكب تتحرك ونحن ثابتون على سطح الارض كما كان يعتقد القدماء أو بمعنى آخر ان الارض هى مركز المجموعة الشمسية وانه يفترض فى ان المشاهد لهذه المجموعة وهو واقف على سطح الارض يفترض أنه ساكن وأنها هى التى تتحرك ولكن الواقع كما أثبت كوبرنيق أن هذه الحركة التى نشاهد عليها الكواكب والاجرام السماوية إنما ترجع إلى اننا ونحن نلاحظ هذه الاجرام نشاهدها ونحن على سطح الارض تلك الارض التى تتحرك حول نفسها وحول الشمس وإذن فتغير اوضاع الكواكب والاجرام السماوية بالنسبة لنا لا يرجع إلى حركة هذه الاجرام ولكن يرجع بصفة اساسية إلى حركة الارض التى تحملنا ونشاهد نحن على سطحها هذه الاجرام. وربما شبهنا هذا الموقف بموقف راكب القطار الذى يتحرك به القطار مسرعا ومع ذلك يحس بأن اعمدة التليفون المقامة على جانب طريق القطار تتحرك إلى الوراء فى عكس الاتجاه أى انها تتحرك فى نظرنا والواقع انها ثابتة كما نعرف والذى يتحرك هو القطار الذى يحمل مشاهد هذه الظاهرة.

كذلك فعل كانط فى ميدان المعرفة، فكما أن الحركة التى نلاحظ عليها الكواكب ليست بالفعل إلا نتيجة لتاثير حركة الارض التى نعيش عليها فكذلك موضوعات العالم الخارجى لا تحمل فى ذاتها الصفات التى نشاهدها عليها ولكن الذهن الانسانى والادراك الانسانى فى جملته هو الذى يؤسس حقيقة هذه الموضوعات الخارجية، أو بمعنى اخر ليس موضوع المعرفة مستقلا عن الذهن العارف بل هو نتيجة لإدراك هذا الذهن، فلكى ندرك أى موضوع خارجى يجب أن يطابق هذا الموضوع تركيب عقولنا ومعنى هذا ان الموضوعات التى لا يتفق تركيبها مع تركيب الذهن أو أدوات الادراك الانسانى هذه الموضوعات نعتبرها غير موجودة بالنسبة لنا ولو عن طريق النظر والمعرفة، وذلك مثل أشعة الطيف مثلا فنحن قد لا ندركها إلا من خلال منشور زجاجى أما اذا لم يكن يتهيأ لنا تصميم مثل هذا المنشور فإنها ستكون بالنسبة لنا غير ذات موضوع لان

احساسنا البصرى غير معد لرؤية وإدراك ألوان الطيف وحده دون مساعدة من الخارج، وكذلك الحال فيما يختص بدرجات الحرارة العالية جدا والمنخفضة جدا فإن احساسنا ليس معدا لادراكها ولهذا فإننا نستعمل الآلات للكشف عنها.

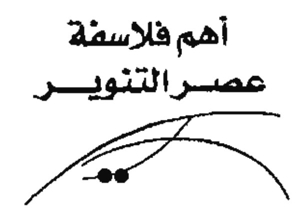
ونفس الامر ينطبق على الموجودات الروحانية السامية فإن عقلنا ليس معدًا لادراكها ومن ثم فهى ليست موجودة بالنسبة لنا من حيث النظر العقلى على الاقل. وإذن فكل من كوبرنيق وكانط يلحق بالعقل الانسانى صفات وخصائص كان السابقون عليهما يلحقونها بالعالم الخارجى وحتى قوانين الرياضيات وقوانين الطبيعة عند كانط يجب أن يكون مصدرها العقل وأن تسند صحتها إلى تركيب الذهن الانسانى.

والخلاصة أن كانط كان يرى أن عقلنا يقيم هذا الوجود الذى نعيش فيه، فالعالم الخارجى على هذه الصورة ليس غريبا عنا. وعلى الرغم من أننا لا نعرف العالم الخارجى معرفة حقيقية مطلقة فإن هناك ما يسمح لنا بان نشعر بأن إرادتنا حرة وأن نفوسنا خالدة وأننا نعرف الله ولو عن غير طريق النظر الميتافيزيقى، ذلك لأن هذه مسلمات لا يمكن التدليل عليها نظريا. ولو أننا نأمل نتيجة لشعورنا بالالزام الخلقى والتقدير الجمالى- إن يكون وجود الله حقًا.

وإذن فقد تخطى كانط النظر العقلى والفلسفة المادية. لكى يقيم الايمان بالله عن طريق العمل، ولم يكن فى ذلك مثاليا بمعنى الكلمة بل كان تصوريا بمعنى أنه يقيم الحدود ويضع الشروط للمعرفة الانسانية ويجعل من الذهن الانسانى مشيدا للموضوعات الخارجية بتأثير أو فاعلية هذه الشروط والصيغ الاولية. ولكن المثاليين الألمان بعد كانط أوغلوا فى طريق النزعة المثالية دون تحفظ، فظهرت المثالية الالمانية على صورتها الأخيرة المبالغ فيها عند فخته وهيجل وشوبنهار.

■■■

أهم فلاسفة
عصـــر التنويـــر



أهم الفلاسفة والمفكرين فى عصر التنوير كان: فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم قاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسى والعلوم والحكومات، كما كانت تطبق فى الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

إذا اعتبرنا عصر التنوير عصرا قصيرا، عندها يجب أن نعتبره مسبوقا بعصر العقلانية وقبله بالنهضة والإصلاح. تلا عصر التنوير الرومانسية.

رينيه ديكارت

عصر العقل حقبة فى التاريخ شدَّد فيها الفلاسفة على العقل باعتباره أفضل وسيلة لمعرفة الحقيقة. وقد بدأت حقبة عصر العقل فى أوائل القرن السابع عشر الميلادى، واستمرت حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى. كما يسمَّى عصر العقل بعصر التنوير، أو عصر العقلانية. وقد شمل زعماء العصر عدة فلاسفة فرنسيين مثل: الماركيز دو كوندورسيه، ورينيه ديكارت، ودينيس ديدرو، وجان جاك روسو، وفولتير، والفيلسوف الإنجليزى جون لوك.

اعتمد زعماء عصر العقل اعتمادًا كبيرًا على المنهج العلمى، بتشديده على التجريب والملاحظة الدقيقة. ولقد أحدثت هذه الحقبة تطورات مهمة عديدة فى مجالات، مثل: علم التشريح، وعلم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والفيزياء. وقام فلاسفة عصر العقل

بتصنيف المعرفة فى موسوعات، وبتأسيس المعاهد العلمية. كما كان الفلاسفة يؤمنون بإمكانية تطبيق المنهج العلمى على دراسة الطبيعة الإنسانية. واستكشفوا بعض المواضيع فى التربية، والقانون، والفلسفة، والسياسة؛ وهاجموا الطغيان، والظلم الاجتماعى، والخرافات والجهل. وقد أسهم الكثير من أفكارهم فى اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى.

يرى الكثير من الباحثين ان الفلسفة الحديثة تبدأ من رينيه ديكارت. وديكارت هو عالم فى الرياضيات ومهندس وفلكى وفيلسوف. ولد فى فرنسا عام ١٥٩٥ لأب من النبلاء اصحاب المقاطعات الكاثوليك وقد اكتشف الأس الجبرى ومزج بين الجبر والهندسة التحليلية ولا تزال الاحداثيات الديكارتية تشكل اساس الاحداثيات التى يقوم عليها تحديد المواقع فى شتى صنوف الهندسة العسكرية والمدنية.

فى ذلك العصر كان نموذج ارسطو للافلاك هو السائد والذى تتبناه الكنيسة والقائل بأن الارض هى مركز الكون وان الشمس والقمر والكواكب تدور فى فلك الارض ومن يخالف هذا المبدأ يواجه بعقاب صارم من الكنيسة والمجتمع. وقد اكتشف ديكارت العكس ورأى أن الارض ليست الا كوكبا صغيرا يدور فى فلك الشمس فى فضاء الكون الكبير اللا متناهى. ولكنه لم يعلن عن آرائه بعد ان رأى مصير جاليلو الذى عاقبته الكنيسة.

اتخذ ديكارت الشك طريقا لفلسفته. فهو يقول ان على الانسان ان يشك فى كل شىء. فهل انا مثلا واثق من جلوسى فى هذا المكان؟ الا يحتمل اننى احلم؟ وان كل وجودى هو حلم فى حلم؟... الذى لا شك فيه هو اننى افكر لذا (انا افكر اذن انا موجود).

إن الشك الذى يقود إلى التفكير هو الذى يؤكد الوجود. ويقول (اننا لن نتأكد من وجود العالم قبل تأكدنا من وجودنا نحن) وقد سار كل الفلاسفة اللاحقين على قاعدة الشك الديكارتى لمعالجة الأسئلة الفلسفية.

يقول ديكارت انه يجب ان يكون الشك هو النظرة السائدة الا فى حقيقة كون الانسان ذاتاً مفكرة موجودة وجودا حقيقيا، وان فكرة الله هى فكرة فطرية فى البشر ولكنه يتابع

ويقول بان الانسان متناهٍ فى حين ان الله غير متناهٍ، لذلك فليس بوسع المتناهى ان يتخيل اللامتناهى. ان الله فكرة اودعها فى نفسى وقام العقل بمعاينتها وقامت الارادة باقرارها.

ويقول ان الافكار الواضحة جدا والمتميزة جدا هى الافكار الوحيدة التى يمكن ان نسميها افكارا صحيحة كفكرة الذات المفكرة الواضحة جدا والمتميزة كذلك مع ملاحظة ان الفكرة المتميزة واضحة بالضرورة اما الفكرة الواضحة فليست بالضرورة متميزة. وان العقل السليم هو القاسم المشترك بين الناس وهو الوسيلة للحصول على المعارف دون وساطة خارجية.

لقد حاولت فلسفة ديكارت تقليد الرياضيات فى وضوحها ويقينها وحاولت استنتاج ماهية الاشياء باستنباط عقلى، وبدأ ديكارت يبحث عن وسيلة لانشاء ميتافيزيقا جديدة تقوم على الفيزياء الحديثة وتستخدم الادوات المنهجية التى يستخدمها علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة فوضع قواعد علمية للشك المنهجى.

لقد تشكلت منظومة فكرية جديدة من خلال إبداع مفهوم القصور الذاتى من اجل العلم الطبيعى؛ تقوم على قواعد عقلية رياضية وهندسية أدت إلى هدم فيزياء ارسطو وإلى إلغاء العلة الغائية ورد الاعتبار للسببية فى مواجهة الافكار الخاصة بالقرون الوسطى حول المعجزات والخوارق الطبيعية غير المبررة علميا.

لكى يتسنى للعلم الطبيعى الناشئ أن يتقدم بعيدا عن الاضطهاد والاوهام والافكار المسبقة فقد فصل ديكارت بين ما سماه مملكة الطبيعة ومملكة ما وراء الطبيعة وفصل بين مملكة الفكر ومملكة المادة، ذلك ان عصر العلم اتى ليتم التمييز ايضا بين الصفات الرئيسة الثابتة والصفات الثانوية المتغيرة التى بدأت تأخذ مكان المصطلحين للذين هما الجوهر والعرض شيئا فشيئا.

وهو يوصى الباحثين عن الحقيقة قائلا: إذا اردت أن تكون باحثا صادقا عن الحقيقة فمن الضرورى ان تشك ما لا يقل عن مرة واحدة فى حياتك بقدر الإمكان فى كل الاشياء. انا اشك اذن انا افكر اذن انا موجود. ان الشك هو اساس الحكمة وعليك ان

تنطلق من الاشياء الاكثر بساطة إلى الاشياء الاكثر تعقيدا. ان الحواس تخدعنا من وقت إلى آخر ومن الحكمة الا نثق بالذين خدعونا ولو مرة واحدة. وانا كلما اساء لى شخص احاول ان ارفع روحى عاليا حتى لا يمكن ان تصل إلى الاساءة.

بيــكون

ولد بيكون فى لندن ١٥٦١ وكان والده حارساً للختم الملكى لبلاط الملكة اليزابيث وفى عهد هذه الملكة انتعشت النهضة العلمية فى مختلف بلدان أوروبا فظهر جاليلو وكوبرنيكوس فى علم الفلك وجلبرت فى علم الكهرباء والمغناطيسية وهارفى فى علم التشريح والدورة الدموية..الخ وابتدأ البشر يتطلعون إلى عصر جديد بعيداً عن الخرافات القديمة والخوف من المجهول.

وقد حوّل اكتشاف أمريكا التجارة من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الاطلسى وبهذا ارتفع شأن الشعوب الاطلسية وانتقلت السيادة التجارية والمالية إلى لندن وباريس ومدريد وامستردام بعد ان كانت فى روما وفلورنسا وميلانو والبندقية.

بعد ان درس بيكون فى جامعة كامبردج تقلد مختلف المناصب السياسية العليا محققاً بذلك أحلام أفلوطين عن الحاكم الفيلسوف. ومع انشغالاته السياسية الكبيرة الا انه لم يترك البحوث والدراسات الفلسفية. وقد بلغت لغته من جمال النثر ما بلغه شكسبير من جلال الشعر، واسلوبه محكم ولكنه مصقول ولا تجد كاتباً فى تاريخ الادب الانجليزى اكثر قدرة وغزارة فى استخدام الالفاظ وجمال الاسلوب من بيكون.

وكانت فلسفة بيكون الأخلاقية تنزع إلى الميكيافيللية اكثر منها إلى المسيحية لأنه اعتبر ان الميكيافيللية تنم عن معرفة حقيقة طبيعة البشر ويدعو إلى ان تكون المعرفة فى خدمة العمل. وقد اتهم بالالحاد لأن اتجاه فلسفته كان دنيوياً وعقلياً ولكنه كان يدافع عن نفسه بقوله (قد لا أعتقد بجميع القصص والاساطير التى جاءت بالكتب الدينية ولكن لا يمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مدبر لهذا العالم).

تتجه فلسفة بيكون إلى الناحية العملية اكثر من الناحية النظرية التى كانت تتبعها الفلسفات القديمة واللاهوتية. وتدعو إلى اعتماد العلم والبحث العلمى لأنه دون ذلك لا

يمكن معرفة قوانين الطبيعة التى عن طريقها يمكن السيطرة على الطبيعة وخدمة البشرية. وكانت هذه الدعوة فى ذلك الوقت المبكر من تأريخ الإنسانية تعد ثورة على التفكير التقليدى الذى كان سائداً والذى يمجد الخرافات والاساطير ويأخذ بها على انها مسلمات وحقائق غير قابلة للنقاش.

كان بيكون يأخذ على الفلسفة التى كانت سائدة فى القرون الوسطى جمودها واجدابها لأنها تدور بنفس المدار منذ عهد ارسطو وطيلة الفى سنة. ويقول إن عقل الانسان يشبه المرآة غير المستوية التى تنعكس خواصها على مختلف الاشياء وتشوهها لذلك فإن أفكارنا هى صور عن انفسنا اكثر من كونها صوراً للاشياء. ومن اخطاء العقل الإنسانى أنه إذا آمن برأى ما سواء كان ايمانه عن طريق التسليم والايمان به أو لأى سبب آخر نجده يرغم كل شىء لتأييد أو إثبات رأيه.

ويقدم بيكون نصيحة لطالب علم الطبيعة وهى أن يضع موضع الشك كل شىء يقتنع به عقله.

ومن أخطاء العقل التى يسميها بيكون (اوهام الكهف) تلك الاخطاء التى يختص بها الانسان الفرد لأن لكل انسان كهفاً خاصاً به يعمل على حرف ألوان الطبيعة وتغيير لونها وهذا الكهف هو طبيعة كما كوَّنته الطبيعة ومزاجه أو حالة جسمه وعقله فبعض العقول تنزع إلى التحليل وترى اوجه الخلاف والتباين فى الاشياء أينما وجدت وبعض العقول بطبيعتها تركيبية تميل إلى البناء والتركيب وترى اوجه الشبه بين الاشياء. وبعض العقول تميل كثيراً إلى تقدير كل ما هو قديم وبعضها يحتضن بحماس كل امر جديد والقليل منها يستطيع الاحتفاظ بالحد الوسط. من أخطاء العقل ايضاً الاخطاء التى نشأت بسبب اللغة. فاللغة فرضت كلماتها على الناس وفقاً لعقلية العامة من الناس حيث ينشأ سوء تكوين هذه الكلمات تعطيل شديد للعقل حيث يتحدث الفلاسفة عن المسبب الذى لا يتسبب أو المحرك الذى لا يتحرك ولكن كل عقل سليم يدرك استحالة وجود مسبب بلا سبب أو محرك بلا حركة.

ويرى بيكون انه لا يمكن الوصول إلى حقيقة جديدة ما دام الانسان يأخذ بعض القضايا أو الاراء كقضية مسلم بها مع ان هذه الاراء قد تكون خاطئة لذلك فإن اعتبار

اليقينيات والمسلمات كنقطة بداية فى البحث لا يمكن ان تقود إلى حقيقة جديدة وعلى هذا فإن المطلوب أن توضع هذه المسلمات موضع الفحص والملاحظة والتجربة. لأن الانسان عندما يبدأ باليقينيات فإنه سينتهى بالشك ولكنه عندما يبدأ بالشك فإنه سينتهى باليقينيات وتلك هى فى الحقيقة بداية الفلسفة الحديثة.

فى القرون الوسطى دعم الملوك والاباطرة سلطة الكنيسة ولكن الكنيسة امتصت بشكل تدريجى سلطة الملوك والاباطرة وتنامت تنامياً كبيراً ثروتها ونفوذها إلى درجة انه مع بداية القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تمتلك ثلث الارض فى أوروبا بأسرها وامتلأت خزائنها بالأموال الطائلة ولكنها بنفس الوقت فرضت على العقل الأوروبى طوقا شديداً من الوصاية التى أدت به إلى التوقف والجمود.

تحركت الفلسفة المدرسية داخل هذا الطوق من دون أن تستطيع النفاد خارجه بل إن رجل الدين توما الاكوينى حوّل فلسفة ارسطو المتحررة إلى فلسفة دينية للقرون الوسطى. وكل ذلك كما يقول (فرانسيس بيكون) قد جعل الانسان يدور حول نفسه من دون ان ينتج شيئاً جديداً سواء فى ميدان العلم أو فى ميدان الفلسفة لذلك فإنه بدأ يفكر فى إعادة بناء الفلسفة وتجديدها.

لقد قام بيكون بتفسير اسباب ركود الفلسفة بسبب التشبث بالاساليب القديمة ووضع تصنيفاً جديداً للعلوم وقام بوصف طريقته الجديدة فى تفسير الطبيعة والعلوم الطبيعة وبحث فى ظواهر الطبيعة وكانت افكاره تتميز بأنها تتجه إلى الناحية العملية اكثر من الناحية النظرية ووضع الاسس لأهمية التجربة والنتيجة التى تميزت بها الفلسفة الانجليزية كما وضع الاسس لإنشاء موسوعة بريطانية وتصنيف المعارف والعلوم. وكان يقول بأنه لا يمكن أن نسود الطبيعة ما لم ندرس قوانينها وان طريق العلم هو طريق وعر وكثير الالتواءات لذلك يجب دراسة كل علم من العلوم ووضعه فى مكانه المناسب وتفحص عيوبه وحاجاته وطبيعة المشاكل الجديدة التى يثيرها.

لم يكن (بيكون) يريد النظر إلى الحقائق المنعزلة خارج سياقاتها وعلاقاتها من غير أعتبار وحدة الطبيعة لذلك فإنه ينظر إلى العلوم نظرة اجمالية حيث ينبغى تطوير العلوم

وفقاً لنظرة مستقبلية وينبغى ايجاد قوة ونظام خارج العلوم لتنسيقها وتوجيهها إلى هدف ومن غير الممكن سيرها فى الطريق السليم دون تحديد اهداف مسبقة لتطورها وان من يقوم بهذه العملية هو الفلسفة التى تعمل على تنسيق الاهداف والنتائج العلمية بشكل منظم من اجل ان تحقق هذه العلوم النجاحات المطلوبة.

كما كان يرى انه يجب ألا تترك ادارة شئون الدولة إلى الجهلاء من رجال السياسة لذلك فإنه يدعو إلى ان يتحول الفلاسفة إلى ملوك والملوك إلى فلاسفة من اجل ان تتمكن البشرية من اصلاح شئون العالم.

يقول (بيكون) ان استيعاب العلم والوصول به إلى مرتبة الكمال والسيطرة على النظام الاجتماعى يضع العلم تحت تصرف البشر واشرافهم وبهذا يتم تحقيق المدينة الفاضلة المثالية التى علق الانسان آماله عليها منذ آلاف السنين، وقد شرح شكل العالم الذى وصفه فى كتابه الموجز الذى كان آخر انتاج له وهو (اطلنطس الجديدة) والذى نشره قبل عامين من وفاته. ويقول الكاتب الانجليزى هربرت جورج ولزعنه بانه (اعظم خدمة قدمها بيكون للعلم).

رسم بيكون فى هذا الكتاب صورة المجتمع الذى وجد فيه العلم مكانه الذى يستحق بمثابة السيد للاشياء، وحيث ان العلم هو دستور الحياة فى هذه المدينة الفاضلة وحيث يحكم العلماء باسم العلم وعن طريق العلم.

كان افلاطون فى كتابه (تيماوس) قد ذكر اسطورة اطلنطس القديمة القارة الغارقة فى البحار الغربية وقد شبه بيكون امريكا ـ القارة الجديدة التى اكتشفها كولومبوس ـ بقارة الاطلنطس القديمة التى غرقت وقد تصور اطلنطس الجديدة بانها جزيرة نائية فى اقصى المحيط الهادى وآفاقه المجهولة، هذا المحيط الذى لم يعبره سوى ماجلان. وهذه الجزيرة بعيدة عن أوروبا بالشكل الذى يسمح بأن تقدم مدى فسيحاً لتصور المدينة المثالية الفاضلة.

لم يستطع بيكون فى حياته دخول ارض العلم الموعودة حيث انه توفى فى سنة ١٦٢٦ ولكنه استطاع ان يقف على حدودها ويشير إلى جمال معالمها من بعيد.

ان اعمال بيكون الفلسفية استطاعت ان تحرك العقول وتغير العالم فقد دشنت بداية عصر النهضة الذى غيَّر وجه العالم. وعندما قام كبار علماء وفلاسفة عصر التنوير الفرنسى بمهمة وضع المشروع الفكرى العظيم، وهو كتاب دائرة المعارف (الموسوعة)، أهدوها إلى فرانسيس بيكون باعتباره رائد حركة النهضة العلمية. وقال الفيلسوف ديدرو اننا مدينون بالكثير إلى بيكون الذى وضع خطة قاموس عالمى عن العلوم والفنون فى وقت خلا من العلوم والفنون. لقد كتب هذا العبقرى الفذ عن الاشياء التى ينبغى تعلمها فى الوقت الذى تعذر فيه وضع تاريخ للاشياء المعروفة).

لقد سارت جميع الاعمال الفكرية البريطانية على نهج فلسفة بيكون. فقد كان صوته هو صوت جميع الأوروبيين الذين حولوا القارة الاوروبية إلى ارض كنوز العلم والفن والحضارة وجعلوا منها مركز العالم فى حينه.

وقد سار على نهج بيكون وأكمل مسيرته على طريق التنوير والثورة الفكرية فلاسفة افذاذ من امثال سبينوزا وفولتير وروسو وكانط وغيرهم ممن كان لهم الفضل الاول فيما وصلت اليه البشرية الآن من تقدم ورقى والذى تجنى ثماره فى منجزات علمية وصناعية هائلة غيرت درجة العالم.

فولتير

ربما لا يوجد فيلسوف فى أوروبا له من النفوذ فى حياته ما كان للكاتب والفيلسوف فولتير. فعلى الرغم من السجن والنفى ومصادرة أتباع الكنيسة والدولة كل كتبه تقريبا فقد شق طريقه بقوة من اجل إعلان الحقيقة والدفاع عنها وعما يؤمن به من افكار جديدة فى ذلك العصر، بل كان فى آخر ايامه موضع احترام واجلال الجميع بمن فيهم الملوك والحكام ورجال الدين والكنيسة.

ان الشىء المثير والمدهش هو خصوبة وتألق عقل فولتير حتى وهو فى سن متقدمة من حياته فلم يتوقف مطلقا عن الكتابة والانتاج. لقد كتب فى حياته تسعًا وتسعين كتابا فى مختلف الحقول والميادين من المسرح إلى الرواية إلى الفلسفة والتاريخ وغيرها من الميادين.

يمكن تقسيم الإنتاج الفكرى لفولتير على النحو التالى:

أولاً: المسرحيات . واغلب مسرحيات فولتير هى مسرحيات فكاهية ساخرة وفيها ما يمكن ان يطلق عليه الكوميديا السوداء. فهى تنتقد الاوضاع الاجتماعية بمرارة. وتسخر من الشخصيات الاجتماعية المنافقة والتى تهتم بالمظهر دون الجوهر. وكان يقول (لو لم تهبنا الطبيعة شيئا من روح الفكاهة والنكتة لكنا أتعس المخلوقات. ولولا روح المرح والسخرية من بعضنا البعض لكان من الصعب علينا ان نعيش. والفلاسفة الذين لا يضحكون هم فلاسفة فاشلون فمن الجميل ان نكون مجانين بين فترة واخرى).

ثانيا: الروايات . وقد كتب فولتير الكثير من الروايات الفلسفية الناجحة وفيها تقترن الاسطورة والخرافة بأساليب الخيال العلمى ومن هذه الروايات رواية (لانجينو) ورواية (ميكر وميجاس) ورواية (صادق) ورواية (كانديد). وفى هذه الروايات يشرح فولتير آراءه الفلسفية من خلال حكايات غريبة واستثنائية.

تتحدث رواية لانجينو عن احد الاشخاص البدائيين من الهنود الحمر. وقد جاء هذا الشخص برفقة بعض الرواد المستكشفين إلى فرنسا. وتحدث له الكثير من المفارقات والتصادمات بين آراء وعادات الانسان البسيط الذى يعيش على الفطرة والانسان المتحضر الذى تثقله العادات والتقاليد والأفكار المعقدة التى تتناقض مع الفطرة التى يجب أن يكون عليها الناس. وكذلك ما يتبناه الانسان المتحضر من طقوس وميل إلى المظاهر بعيدا عن الجوهر والبساطة.

اما رواية ميكر وميجاس فهى تشبه رواية الكاتب الانجليزى سويفت المسماة (جوليفر) حيث يزور كوكب الارض احد سكان الكواكب من الفضاء الكونى برفقة مخلوق من كوكب اخر وكل واحد من هؤلاء طوله عدة الاف من الاقدام وهم يستغربون من ضآلة حجم سكان كوكب الارض ولكن تصاحب هذه الضآلة فى الحجم قسوة فى السلوك لا مثيل له وروح عدوانية شديدة بحيث يقتل بعضهم بعضا من خلال الحروب والصراعات التى لا تنتهى بين الافراد والجماعات.

اما رواية «صادق» فتتحدث عن الفيلسوف والحكيم البابلى صادق. ويقع صادق فى حب اميرة البلاد (سميرة). يحدث بعد ذلك الكثير من الصراعات فى المملكة التى يكون صادق طرفًا فيها لذلك فإنه يتوصل إلى نتيجة بأن الجنس البشرى هم مجموعة من الحشرات التى يلتهم بعضها بعضا من اجل امور تافهة.

فى رواية كانديد يروى فولتير حكاية شاب بسيط وامين اسمه كانديد وهو ابن احد كبار الزعماء يرافق استاذه الحكيم والفيلسوف (بانجلوس) وبعد كثير من الحوادث التى تجعله يضطر إلى التنقل من بلد إلى اخر ويخوض خلال تنقلاته الكثير من المغامرات كان فيها أستاذه يعبر عن ملاحظاته وارائه الفلسفية بالاحداث والناس. وقد انتقلوا خلال ذلك من أوروبا إلى امريكا ثم عاد كانديد واستقر فى إحدى المزارع فى تركيا. وقد بدأت تتبلور لديه افكار بأن الناس كانوا دائما يذبحون بعضهم بعضا وبأنهم قساة وخونة وحمقى ولصوص. ولكنه يتوصل بالنتيجة إلى أنه ليس بالامكان ابدع مما كان فهكذا نشأ الناس وهكذا سيبقون.

ثالثا: الكتب الفلسفية . ان اهم كتب فولتير الفلسفية هى (تاريخ اخلاق وروح الشعوب) وكتاب (الموسوعة الفلسفية). وفى الكتاب الاول يضع فولتير الاساس لعلم التاريخ الحديث واول فلسفة عن تاريخ وهو محاولة منظمة لتتبع تطور التاريخ الأوروبى، حيث إن بحثه لا يتطرق إلى تاريخ الملوك بل تاريخ الحركات والجماهير ولا يتناول الحروب بل تقدم العقل البشرى وهو يقول: لا اريد ان اكتب تاريخا عن الحروب بل عن المجتمعات فموضوعى هو تاريخ العقل البشرى وليس تاريخ الحروب أو تاريخ الملوك واللوردات.

اما فى كتابه (الموسوعة الفلسفية) فهو يتحدث عن التسامح الدينى وهو يفرق بين الدين والخرافات التى تلتصق بالدين، ويقول ان الخرافات هى من صنع وابتكار القساوسة والكهنة فهم الذين صنعوا علم اللاهوت كما ان الخلافات هى من صنع وابتكار اللاهوت وهى سبب النزاعات المريرة والحروب الدينية.

فى عام ١٧٥٨اشترى ضيعة داخل الحدود السويسرية ليسكن فيها قريبًا من الحدود الفرنسية ليشعر بالامان بعيدا عن السلطات الفرنسية، وفى منزله فى هذه الضيعة كتب افضل مؤلفاته.

وفى عام ١٧٧٨ اشتد به المرض فأخذه الشوق والحنين لزيارة باريس قبل ان تعاجله الوفاة، وعلى الرغم من تدهور صحته فقد انتقل إلى باريس وقد استقبلته الجماهير الفرنسية استقبالا منقطع النظير وبدأ زيارته إلى باريس التى استقر فيها بخطاب فى الاكاديمية الفرنسية وسط الجماهير المحتشدة. فى ٣٠ مايو (ايار)١٧٧٨ توفى فولتير. وفى عام ١٧٩١ اجبرت الجمعية الوطنية الملك لويس السادس عشر على نقل رفاة فولتير إلى مقبرة العظماء فى باريس وقد اصطف فى الشوارع اكثر من ٦٠٠ الف من الرجال والنساء فى وداع الفيلسوف الكبير.

جان جاك روسو

ان جاك روسو هو اديب وفيلسوف ومفكر سياسى فرنسى كان لافكاره اثر كبير فى عصره لا سيما فى عملية التمهيد للثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) التى غيرت وجه أوروبا والعالم.

ولد روسو فى عام ١٧١٢ فى جنيف / سويسرا لعائلة فرنسية فقيرة. وقد واجه منذ طفولته قسوة الحياة وظلم المجتمع لذلك فقد نشأ ثائرا ضد النظام الاجتماعى وضد الحضارة الجديدة وضد عدم المساواة التى تميز بين الناس وفقا لمختلف الاسس والاسباب، سواء الاسس السياسية أو الاسس الاقتصادية أو القومية..الخ.

عاش روسو طفولة بائسة فقد توفيت والدته بعد مولده مباشرة وتكفل أبوه بتعليمه القراءة والكتابة وكان منذ الطفولة يعوّده على قراءة الادب والفلسفة والتاريخ الامر الذى ساهم فى ثقافته المبكرة. وعلى الرغم من انه التحق بالعمل فى كثير من الحرف اليدوية البسيطة الا انه كان مولعا بالمطالعة وقراءة كتب كبار الكتاب والمؤلفين.

وترك جنيف وترك معها البروتستانية مذهب ابائه واجداده وراح سائحا ومتشردا فى كل انحاء أوروبا وكان يقطع اغلب المسافات ماشيا على قدميه مثل قدماء فلاسفة الاغريق الذين كانوا يدعون بالمشائين. فقد مشى من جنيف متجولا فى سافوى عبر جبال الالب إلى تورين ومن تورين إلى فرنسا. وقد كان يعشق الطبيعة ويشعر بنشوة صوفية

وهو فى احضانها لذلك فقد كانت مناظر الجبال والغابات والبحيرات الجميلة فى تلك الاماكن تصقل افكاره وتجلوها وتتوافق مع طبعه الرومانسى الذى كان يميل إلى الاستغراق فى الاحلام واطلاق العنان لخياله وافكاره، وقد ظهر كل ذلك فى اعماله الفلسفية أو الروائية.

تتسم مؤلفات روسو بالصفاء والنقاء والصوفية فهو يدعو إلى تنوير متوازن يراعى الجسد والروح ويراعى العاطفة والعقل وهدفه النهائى هو الاخاء ووالمساواة بين البشر.

فى عام ١٧٢٨ وكان عمره آنذاك ستة عشر عاما كان يهيم على وجهه فى الحقول بغير مأوى ولكن بتوصية من الاب (بونيفير) قامت السيدة المحسنة مدام دى وارانس بإيوائه والاحسان اليه وكانت هذه السيدة كاثوليكية تحولت إلى المذهب البروتستانى تحت تاثير الحملة التى يقودها ملك سردينيا بدفع الرواتب نظير تحويل الناس من الكاثوليكية إلى البروتستانية. التحق روسو بإحدى المدارس الاكليريكية ولكن ذلك لم يدم طويلا، فقد عاود حياة التجوال والتشرد ومارس مختلف الاعمال والوظائف مثل العمل بفرقة موسيقية ونسخ القطع الموسيقية والعمل كموظف فى دائرة للمساحة والعمل كمعلم خصوصى فى مدينة ليون والعمل بوظيفة سكرتير لدى سفير فرنسا فى البندقية...الخ وكان من خلال عمله فى كل تلك المهن لا ينقطع عن القراءة والمتابعة والتحصيل العلمى بكل قوة واندفاع.

انتقل روسو إلى باريس فى عام ١٧٤١ وبدأ الاتصال بالاوساط الادبية والفكرية حيث اخذ يشارك فى الفعاليات والندوات والتجمعات السياسية والفلسفية.

كانت نقطة التحول فى حياة روسو عندما اعلنت اكاديمية ديجون الفرنسية عن مسابقة تمنح من خلالها جائزة لأفضل مقال عن تنمية النشاط فى العلوم والفنون ودور هذه التنمية فى تقويم السلوك الاخلاقى، وقد ساهم روسو فى هذه المسابقة بمقال تحت عنوان بحث علمى فى العلوم والفنون فى عام ١٧٥٠. وقد كان الفوز الذى حصل عليه المقال فى المسابقة هو البداية الحقيقة للمجد الادبى والعلمى الذى تكللت به اعمال روسو اللاحقة حيث فتح امامه باب الشهرة العريضة.

لقد كانت هذه المقالة بمثابة البداية لمشروع روسو التربوى. فالغاية من تربية المواطن عند روسو هى الحصول على الحرية والفضيلة معًا، ومن اجل الحصول على هاتين الثمرتين لا بد من البدء ومنذ الطفولة ومتابعة التربية حتى يصبح الطفل رجلا والرجل هو الانسان والمواطن معا والتربية تصنع السياسة والمواطنين لان كل مواطن هو سياسى. ولا يمكن ان تكون هناك وطنية بلا حرية ولا حرية بلا فضيلة.

كان روسو يبدو للاخرين وكأنه شخص غريب الأطوار وخارج عن الاطر والتقاليد الاجتماعية لذلك فقد اختلف مع الجميع بمن فيهم الفلاسفة. اما بالنسبة للاصوليين المسيحيين فقد شنوا عليه حمله شعواء وكفروه وادانوا افكاره واعتبروها خطرا كبيرا على الشباب وخروجا على العرف السائد لذلك فإن روسو الذى احدث القطيعة مع الافكار الشائعة فى عصره دفع الثمن غاليا بان حاربه المحافظون وعزلوه وحاصروه. ولكن كل ذلك لم يمنعه من ان يصبح ضمير عصره ومنارته الفكرية.

عندما كان روسو يسير فى شوارع باريس كان الشارع يحتشد بالفضوليين الذين يرغبون برؤية الرجل الذى شغل الناس والذى كان يمثل ظاهرة غير مسبوقة انبثقت لاول مرة فى القرن الثامن عشر بداية عصر التنوير، حيث حل المثقف العلمانى محل المثقف التقليدى ورجل الكنيسة واصبح بمثابة القائد الجديد لعقول الناس وضمائرهم.

كتب روسو الكثير من الكتب فى الادب والفلسفة والفكر السياسى ولكن اهم هذه الكتب هى: -

١. عدم المساواة بين الناس ١٧٥٥ م

٢. هيلويز الجديد ١٧٦١ م

٣. العقد الاجتماعى ١٧٦٢ م

٤. اميل ١٧٦٢م

٥. الاعترافات ١٧٧٢ م

لم يفكر روسو اطلاقا فى اقامة مجتمع قائم على المساواة المطلقة ولكنه اراد ازالة الجو وتخفيف حدة التناقض بين البشر فهو يسعى إلى تقليص الفجوة بين الناس الاكثر فقرا والاكثر غنى؛ لأن ذلك سوف يزيد من تماسك الشعب وبالتالى من تماسك الدولة حيث يجب ألا يكون هناك ثراء فاحش أو فقر مدقع ويجب ارساء كل ذلك على قوة التشريع.

فى كتابه (هيلويز الجديد) الذى هو مزيج من الرواية الرومانسية والفلسفة التربوية يوجه روسو سهام النقد إلى المبادئ الأخلاقية الزائفة التى كانت سائدة فى المجتمع حيث يصور العلاقات الانسانية بشفافية وشاعرية ويهاجم قسوة المجتمع وقسوة التقاليد الجامدة التى تقتل المشاعر وتشجع الزيف والمراءاة.

فى روايته الطويلة (أميل) وهى رواية فى التربية وعلم النفس حيث يقول فيها روسو ان الاطفال ينبغى تعليمهم بأناة وتفاهم ويجب على المعلم ان يتجاوب مع رغبات الطفل واهتماماته ولا يجب بأى حال اخضاع الطفل للعقاب الصارم كما يجب عدم اجباره على الدروس المملة. ويعتقد روسو ان الناس ليسوا مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم بل ان من يعيشون منهم على الفطرة يكونون رقيقى القلب وليست لديهم اى بواعث أو قوى داخلية تدفعهم إلى ايذاء الاخرين ذلك ان المجتمع هو الذى يفسد الأفراد من خلال إبراز ما لديهم من ميل إلى العدوانية والانانية.

أما كتاب (الاعترافات) فقد كان فتحا جديدا فى ادب السيرة الذاتية. فلاول مرة منذ عهد القديس اوغسطين يتحدث كاتب عن نفسه بمثل هذه الجرأة والصراحة ويكشف خفايا نفسه ويتحدث عن مشاعره الداخلية بكل شفافية ويضرب للاخرين مثلا فى النزاهة والصدق مع النفس ومع الاخرين من دون أى بهرج زائف أو اقنعة. تحدث روسو فى كتاب الاعترافات عن حياته الشخصية وعن ماضيه وعن معارفه بضمير مفتوح وكأنه يضرب المثل للاخرين فى الشجاعة والاستقامة. وهو يقول فى بداية الاعترافات انه يقوم بعمل لم يقم به احد من قبل ولن يقدر على فعله احد فيما بعد (اننى ارغب برسم صورتى بكل صدق فأنا فقط اعرف مشاعرى واسرار قلبى وانا لم انس الصالح من افعالى ولم اضف من الخير ما لم يكن موجودا بالفعل)

اما كتاب (العقد الاجتماعى) الذى يعد علامة بارزة فى تاريخ العلوم السياسية فقد طرح روسو فيه أفكاره فيما يتعلق بالحكم وحقوق المواطنين. فالعقد الاجتماعى هو الرغبة فى وحدة الجسم الاجتماعى وتبعية المصالح الخاصة للارادة العامة. فالعقد الاجتماعى هو ليس عقدا بين افراد أو عقدا بين الافراد والسلطة بل ان كل واحد يتحد مع الكل. فالعقد معقود مع المجموعة. وكل واحد يضع شخصه وكل قدراته تحت سلطة الارادة العامة. وسيادة الشعب هى خير ضمان للحقوق الفردية. والانسان يمتلك حريته بطاعته للقوانين. والشعب الحر يطيع ولكنه لا يطيع البشر بل يطيع القوانين. فالشعب الحر ليس له أسياد.

فى العقد الاجتماعى يقترح روسو الدين المدنى الذى يقول انه الوسيلة الفعالة فى تحقيق الوحدة الاجتماعية. فى عام ١٧٧٨ ساءت حالة روسو الصحية وداهمته الوفاة بسبب مضاعفات مرض التهاب المرارة الذى كان يلازمه طوال حياته.

بعد الثورة الفرنسية قررت حكومة الثورة فى عام ١٧٩٤ نقل رفاة روسو إلى مقبرة العظماء فى البانتيون حيث تم دفنها فى احتفال مهيب.

مونتيسيكيو

كان القرن السابع عشر فى أوروبا هو عصر الصراعات الكبرى والانجازات الكبرى التى مهّدت لعصر التنوير ولكنه ايضا كان عصر الملوك المستبدين. الملك لويس الرابع عشر فى فرنسا الذى كان يقول (انا الدولة والدولة انا) والملكة اليزابيث فى انجلترا والملك فريدريك فى بروسيا..الخ.

كانت الأيديولوجية التى سيطرت على أوروبا هى المبدأ الذى يقول ان ثروة البلد تكمن فى مخزونه من الذهب والفضة وتنمية الانتاج القومى عن طريق تشجيع الصناعة واعادة تأهيل التجارة التى حاربتها الكنيسة الكاثوليكية اضافة إلى تكريس قوة الدولة الوطنية ضد الاقليمية والامارات المحلية واصبحت الشركات التجارية هى جيوش ملوك أوروبا فى غزو العالم، وقد زاد ذلك من سيطرة الملوك على الحياة السياسية وخنق الحريات فى

الداخل اما القرن الثامن عشر فهو القرن الذى تم فيه حصاد الثمار الاولى للثورة الصناعية فى أوروبا الغربية والقرن الذى بدأت فيه البرجوازية تتطلع للمرة الاولى إلى المساهمة فى الحكم واخذ دورها فى الحياة السياسية والاجتماعية بما يتماشى مع ثقلها الاقتصادى وتقليم اظافر الحكم الملكى المطلق عن طريق سن القوانين والشرائع التى تساعد على المزيد من المساهمة فى الحكم.

إن الارهاصات الفكرية والفلسفية التى حدثت فى القرن السابع عشر هى التى مهدت الطريق الفكرى لكثير من الافكار والفلسفات التى ظهرت فى القرن الثامن عشر.

ومن الفلاسفة الرواد فى هذا المجال الفيلسوف الانجليزى مارك لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) الذى ينتقد فكرة الحكم الابوى للملوك ويؤكد قدسية الملكية الخاصة وان الغاية الاساسية لكل حكومة هو الحفاظ على الملكية الخاصة ما يشير إلى الاصول البرجوازية فى فكره. وان السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية يجب ألا يجتمعا فى نفس الايدى. وتلك كانت الجذور الاولى التى أوحت إلى مونتسكيو نظرية فصل السلطات. ولكن لوك كما يحذر من خطورة الحكم الملكى المطلق فانه ايضا يحذر من حكم الشعب المطلق. لانه يؤكد بالدرجة الاولى الهدوء والنظام والامن.

يعتبر الفيلسوف الفرنسى مونيسيكيو(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) منظر مبدأ فصل السلطات ونصير الليبرالية الكاملة ولأنه من النبلاء فإنه يعد طبقة النبلاء هى افضل ضمان للنظام الملكى الدستورى ويرى ان المساواة المطلقة بين الناس هى امر مستحيل ويجب ألا تخلط بين الشعب وبين الرعاع.

ان اهم مؤلفات مونتيسكيو هى (روح القوانين) و(اسباب عظمة الرومان) و(السيرة الذاتية).

اما اشهر نظريات مونتيسيكيو هى نظرية الحكومات ونظرية فصل السلطات، فهو يستعرض ثلاثة انماط من الحكومات وهى:

١. الحكومة الجمهورية، وهذه الحكومة هى التى يتولى فيها الشعب بكامله أو جزء منه السلطة العليا، ويوجد شكلان مختلفان للجمهورية هما الجمهورية الديمقراطية

والجمهورية الارستقراطية، فالجمهورية الديمقراطية يمارس فيها كل الشعب السلطة العليا لذلك فانها جمهورية صغيرة بسيطة فاضلة مقتصرة على مدن صغيرة يستطيع كل السكان الاجتماع فى ساحة عامة على غرار المدن اليونانية القديمة.

اما الجمهورية الارستقراطية فهى على نمط جمهورية البندقية، فالسلطة العليا هى ملك عدد من الاشخاص ويجب ان تكون الارستقراطية كثيرة العدد بما فيه الكفاية وعليها ان تسعى لكى تنسى وجودها وتذوب وسط الشعب.

٢ ـ الحكومة الملكية ومن طبيعتها أن يتولى الفرد الحكم فيها ولكن الملك هنا ليس مستبدًا، ذلك انه يحكم من خلال القوانين الاساسية ومن خلال فصل السلطات.

٣ ـ الحكومة المستبدة وهى ان يتولى الحكم فيها فرد ويحكم على هواه دون قوانين ودون قواعد وتستند إلى الاكراه، وهذا النوع من الحكومات يدينه مونتيسيكيو.

اما نظرية فصل السلطات عند مونتيسيكيو فقوامها التوازن حيث يتم ايقاف السلطة بالسلطة ويجب ان يكون هنالك انفصال بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وكذلك الانفصال بين الهيئات الوسيطة واللامركزية، وبذلك يتم منع الحكم من الوقوع فى الاستبدادية، ذلك ان وقوع السلطات فى يد واحدة يشجع الاستبداد.

لقد اصبح مبدأ فصل السلطات لاول مرة فى التاريخ بفضل مونتيسيكيو مبدأ ثابتا بالنسبة إلى اقامة النظام الديمقراطى حيث يجب ألا تجتمع هذه السلطات الثلاث بنفس الايدى، بل يجب ان يكون بينها فصلاً شديدًا ولكن على أن يتم التنسيق بينها بما يساعد على مشاركتها فى الحكم والسيادة بشكل متوازن ومتفاعل.

ومنذ عهد مونتيسيكيو وكتابه (روح القوانين) أصبح مبدأ فصل السلطات مبدأ ثابتا ولا غنى عنه فى بناء النظام الديمقراطى السليم.

سبينوزا

ولد سبينوزا فى امستردام فى هولندا عام ١٦٣٢ فى عائلة من التجار ولكنه لم يكن يميل إلى التجارة بل جذبه العمل الفكرى لذلك فقد انكب على دراسة التاريخ وعلم

اللاهوت وتاريخ الاديان فابتدأ بدراسة تاريخ اليهود بأعتباره من عائلة يهودية وقرأ التوراة وتعليقات التلمود الذى هو مجموعة شرائع وسنن وتقاليد اليهود ودرس الدين المسيحى وتاريخه وانتقل إلى دراسة اللغة اللاتينية التى استطاع عن طريقها دراسة الفكر الأوروبى فى العصور القديمة والوسطى باعتبار ان هذه اللغة كانت آنذاك هى لغة الفكر والفلسفة؛ لذلك فقد درس فلسفة سقراط وأفلوطين وأرسطو والفلسفة الرواقية التى تعتمد مبدأ التقشف والشدة مع النفس والتى تأثر بها كثيراً.

لقد أثارت اعمال سبينوزا الفلسفية منذ البداية اليهود واعتبروا أن افكاره هى نوع من الضلالة والهرطقة لذلك فقد طردوه من الدين اليهودى وتبرأت منه عائلته كما تخلى عنه اصدقاؤه.

يقول فى كتابه (رسالة الدين والدولة) عن كتاب اليهود (التوراة)... (أن لغة هذا الكتاب يغلب عليها المجاز والاستعارة وذلك امر مقصود ومتعمد لأنه يتناول النزعة الشرقية وميلها إلى الادب الرفيع وتزيين الألفاظ وتدبيجها والمبالغة فى الوصف والتعبير) واعلن عن عدم ايمانه بالمعجزات والنبوءات التى وردت فيه).

وفى مكان آخر يتحدث عن الانجيل والتوراة معاً وهما الكتابان الاساسيان فى المسيحية واليهودية بأنهما عمل انسانى وفيهما الكثير من التناقضات. ويقول ان الكتب الدينية فى اليهودية والمسيحية لا تفسر الاشياء بأسبابها ولكنها تقصّها وترويها باسلوب قوى ومتدفق للتأثير على الناس ودفعهم إلى الايمان والعبادة خاصة الفئة الجاهلة غير المتعلمة وانها لا تخاطب العقل بل تجذب الخيال وتسيطر عليه.

ويقول سبينوزا ان قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخالدة هى شىء واحد وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله اللا نهائية وان الله بالنسبة إلى العلم مثل قوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها. فالله هو السلسلة السببية الكامن وراء كل الاشياء وهو قانون تركيب العالم. هذا الكون المتماسك من الاعراض والاشياء من الله بمثابة الجسر من تصميمه وبنائه وتركيبه والقوانين الرياضية والميكانيكية التى بنى عليها. ان ارادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطلقان على حقيقة واحدة ويتبع ذلك ان كل الاحداث التى تقع فى العالم أن هى الا نتيجة آلية القوانين الطبيعة الثابتة.

مندمجا من الإثنين. والعقل والجسم لا يؤثر احدهما بالآخر لأنها ليسا شيئا واحدا. ان حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه وكل العالم متحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة. فأينما وجدت عملا ماديا فليس ذلك الا جانبا واحدا من العملية العقلية. فالعملية العقلية الداخلية ترتبط فى كل مرحلة مع العملية الخارجية الماديه ونظام الأفكار هو نفس نظام المواد وارتباطاتها وبهذا فإن عنصر الفكر وعنصرة المادة هما شيء واحد.

اما عن الفلسفة السياسية فإن سبينوزا يقول انها تنبع من التمييز بين نظامين هما النظام الطبيعى والنظام الأخلاقى، أو بعبارة ادق بين حياة الإنسان البدائية قبل تنظيم المجتمعات وبين حياته بعد تنظيم المجتمعات. وهو يرى ان الناس كانوا يعيشون قبل نشأة المجتمع فى فوضى بغير قانون أو تنظيم اجتماعى ولم يكن لديهم مفهوم عن الصواب والخطأ أو العدل والظلم. وكانت القوة لديهم هى الحق.

ولم يكن فى هذه الحالة الطبيعية التى يعيش فيها الإنسان قبل تنظيم المجتمع شيء يسمى خيرا أو شرا لأن كل انسان فى هذه الحالة الطبيعية لا ينظر الا إلى مصلحته، فمصلحته هى الحق. لذلك فإنه لا يدرك معنى الفضيلة، لأن معنى الفضيلة لا يمكن ادراكه الا فى ظل الحياة المدنية حيث يتقرر بالموافقة العامة ما هو الخير وما هو الشر ويصبح الإنسان مسئولا امام القانون. ان الناس ليسوا مهيئين بطبعهم للنظام الاجتماعى ولكن الخطر هو الذى دفعهم إلى التجمع، فالفريزة الفردية اقوى من الفريزة الجماعية لذلك يجب اعداد الناس وتدريبهم على ان يكونوا مواطنين اجتماعيين. والإنسان ليس خيّرا وصالحا بطبعه بل بفضل التربية والقوانين، كما ان الضمير ليس فطريا ولكنه مكتسب يختلف باختلاف المجتمع ومُثله العليا.

توفى سبينوزا فى عام ١٦٧٧ عن اربعة واربعين عاما فقط بمرض السل الذى ورثه عن والديه، وكذلك بسبب البؤس والعوز الذى عاش فيه.

بعد نحو قرنين من وفاته أقيم له تمثال فى مدينة لاهاى فى جو من التمجيد والتبجيل للفيلسوف الذى ساهم مساهمة كبيرة فى بزوغ عصر التنوير.

جـون لـوك

أولاً - حياته وأعماله:

جون لوك فيلسوف تجريبي إنجليزي، وُلد سنة ١٦٣٢ وتُوفي سنة ١٧٠٤وكانت هذه الفترة من أكثر عصور الاضطراب والفوضى التي شهدتها إنجلترا في تاريخها. تعلم لوك في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة أكسفورد بكلية كنيسة المسيح. وكانت دراسته فيها تؤهله للعمل في السلك الديني، لكنه آثر دراسة الطب والعلوم التجريبية، ومارس مهنة الطب لدى بعض الأسر الأرستقراطية الإنجليزية، وكان يلقب بالدكتور لوك، حيث كان ماهراً كطبيب واجرى عملية جراحية ناجحة لأنتوني آشلي كوبر سنة ١٦٦٨وهو أحد النبلاء، مما مكنه من أن يصبح سكرتيراً لكوبر في الأمور السياسية والاجتماعية. ومكنه هذا المنصب من أن ينضم إلى الجمعية الملكية للعلوم. وهناك ازداد اهتمامه بالفلسفة وأسس نادياً من أصدقائه ومعارفه لمناقشة القضايا الفلسفية والدينية. وعندما حصل كوبر على لقب لورد شافتسبري وأصبح وزيراً للعدل ترقى معه لوك إلى منصب سكرتير هيئة التجارة، وفي سنة ١٦٧٥ أكمل دراسته في الطب وحصل على البكالوريوس. وقد طاف لوك بالعديد من الدول الأوروبية بحكم منصبه التجاري، فزار جنوب فرنسا وباريس بين عامي ١٦٧٥ و١٦٧٩ وتعرف هناك على الاتجاهات الفلسفية الأوروبية خاصة فلسفة ديكارت وقرأ أهم مؤلفاته، وفي سنة ١٦٨٣ زار هولندا وأقام بأمستردام ثم روتردام سنة ١٦٨٧. وآخر المناصب التي تقلدها لوك كان مندوب الاستئناف، وهو منصب قضائي تأهل له بحكم منصبه التجاري السابق ومؤلفاته السياسية التي جذبت الانتباه.

ومن هنا نرى كيف أن خبرات لوك كانت متعددة للغاية، إذ بدأ بدراسة اللاهوت منذ صغره، وانتقل إلى دراسة الطب والعلوم التجريبية، ومنها إلى الفلسفة وأخيراً القانون والسياسة. وهذا هو السبب في تعدد الموضوعات التي كتب فيها، إذ تغطي مؤلفاته الفلسفة: «مقال في الفهم البشري» (١٦٩٠) «رسالتان عن الحكومة المدنية» (١٦٨٩) أفكار في التربيةب (١٦٩٣) «مقال في التسامح» (١٦٨٩ - ١٦٩٢). كما أهلته دراسته للطب والعلوم التجريبية لأن يكون صاحب مذهب تجريبي في الفلسفة.

وهكذا لم يكن لوك مقتصراً على الكتب والبحث النظرى فى الحصول على خبرته وأفكاره كمفكر، بل كان رجلاً عملياً إلى أقصى حد، أثرت رحلاته ومناصبه المختلفة التى تقلدها، من طبية إلى تجارية إلى قضائية فى فلسفته. وعلى الرغم من أن شئون الاقتصاد والسياسة كانت من صميم عمله، فإنها لم تمنعه من أن يصبح فيلسوفاً محترفاً. وقد اتصف لوك كفيلسوف بكل ما كان يتصف به المفكر فى ذلك العصر، إذ لم يكن كبار فلاسفة القرن السابع عشر منتمين إلى السلك الأكاديمى، فلم يتقلد لوك أى منصب جامعى ولم يُدرِّس فى أى جامعة، وكانت الفلسفة لديه هواية يمارسها فى أوقات فراغه من عمله الاقتصادى والسياسى والقضائى، لكنه رغماً عن ذلك أصبح من أشهر الفلاسفة الإنجليز، ويقدم لنا لوك مثالاً براقاً على فيلسوف محترف لم يتول تدريس الفلسفة فى الجامعة بل كانت الهواية التى تحولت بعد إتقانها إلى احتراف. وهذا هو ما يميز لوك وفلاسفة القرن السابع عشر، أما بعد عصر لوك ابتداءً من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين فقد ظهر الفيلسوف المتخصص فى الفلسفة والمحترف المرتبط بالأكاديمية والذى لا ينتج نسقاً فلسفياً إلا بالتفرغ التام لها، باستثناء ديفيد هيوم بالطبع الذى تتشابه سيرته الذاتية مع سيرة لوك، وبذلك رأينا فلاسفة ارتبطوا بالأكاديمية وكانت هدفهم الوحيد، مثل كريستيان فولف، وكانط، وهيجل، ومعظم فلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين.

ظهرت فلسفة لوك فى عصر الحرب الأهلية الإنجليزية، بين الملك والبرلمان، وكان الملك يمثل الطبقة الأرستقراطية التى كانت تهدف المحافظة على مكتسباتها الوراثية ووضعها المتميز داخل المجتمع والدولة، والبرلمان يمثل البرجوازية الصاعدة، أى طبقة التجار ورجال المال والأعمال والصناعة. انتهت هذه الحرب بانتصار البرلمان، وبتقييد سلطات الملك حتى أصبح يملك فحسب ولا يحكم. وقد اتصف ذلك العصر بالاضطراب والفوضى فى كل النواحى الاجتماعية والثقافية والسياسية، وما يميز كل مرحلة انتقالية بين نظام قديم ونظام جديد. أراد لوك أن يحافظ على ثبات واستقرار المجتمع الإنجليزى، وأراد كذلك المحافظة على النتائج التى أسفرت عنها الثورة، أى الجمع بين

النظام الملكى والنظام البرلمانى فى نفس الوقت والمحافظة على التوازن بينهما، وبالتالى التوازن بين الأرستقراطية والبرجوازية.

ولذلك اشتهر لوك بنظريته السياسية التى تجمع فى نفس الوقت بين حق الملكية الذى يحافظ على الحقوق المتوارثة للأرستقراطية والحقوق المكتسبة حديثاً للبرجوازية، وبين مفهوم الحكومة المدنية التى تعتمد على توازن القوى وتوزيع السلطات. والحق أن هذا كان مفهوم الإنجليز عن الاستقرار، فهو توازن ومحافظة على أملاك كل الطبقات. ومن الناحية الفكرية أراد لوك مواجهة الحماس الزائد الذى يصل إلى حد التهور والملازم لصعود أى طبقة جديدة. وكان يمكن أن تؤدى مواجهة البرجوازية للسلطات الكهنوتية للكنيسة لأن تعصف بالدين، ولذلك أراد لوك أن يحافظ على الإيمان وفى نفس الوقت يعبر عن نظرة البرجوازية الفكرية والمتمثلة فى اعتماد العقل حكماً فى كل شئون الحياة والخبرة التجريبية التى وضعها أساساً لفلسفته. وكان يمكن لتجريبية لوك أن تذهب به إلى حد الإطاحة بالأديان جراء عداء كل مذهب تجريبى للأفكار المسبقة واعتماده على الخبرة التجريبية التى تكبح جماح العاطفة، وأولها العاطفة الإيمانية ؛ لكن تتميز تجريبية لوك بأنها جمعت بين عمل العقل والتجربة من جهة، وعلى الإيمان والوحى من جهة أخرى. وهذا هو جوهر الفرق بينه وبين هيوم، الذى سار على المنهج التجريبى إلى نهاياته المنطقية حيث وضع الإيمان والوحى والمعجزات تحت محكمة العقل ورفض الميتافيزيقا وقيد من سعى العقل المستمر نحو تجاوز الخبرة التجريبية فى اتجاه المثاليات. وهكذا ظهرت فلسفة لوك على أنها تضع للعقل حدوداً مزدوجة، من الخبرة التجريبية ومن الإيمان والوحى.

ومذهب لوك تجريبى لا لأنه يرفض العقل، إذ هو يضع للعقل مكاناً مركزياً فى المعرفة، بل لأنه يقيد العقل بالتجربة، وذلك عكس فلاسفة التيار العقلانى: ديكارت ولايبنتز وسبينوزا، الذى تحرر العقل عندهم من أى تجربة ووصل إلى المثالية. والحقيقة أن لوك عندما يضع الخبرة التجريبية باعتبارها المصدر الأساسى للمعرفة والضابط الأول للعقل فإنما يعبر بذلك عن الخبرة العملية للبرجوازية، ذلك لأن هذه الطبقة هى

طبقة رجال التجارة والمال والأعمال والصناعة، الطبقة التى صنعت نفسها وثرواتها بالانشغال فى العمليات الاقتصادية الجزئية واليومية، وهى كلها عمليات تنظر إلى العمل وإنتاج هذا العمل على أنه دعامتها الأساسية. إن الخبرة التجريبية فى فلسفة لوك هى التعبير الفلسفى والإبستمولوجى عن الخبرة العملية للبرجوازية، ورفضه الأفكار الفطرية تعبير عن رفضه الاجتماعى والاقتصادى لكل حق موروث لم يأت نتيجة للعمل وبذل الجهد والانغماس فى تفاصيل الحياة اليومية. ولذلك نرى أن وراء نظرية لوك فى المعرفة، ووراء عناصر فلسفته، يكمن موقف اجتماعى معين يعبر عن طبقة صاعدة، البرجوازية، فى مواجهة طبقة أخرى ذات حقوق موروثة، أو فطرية، وهى الأرستقراطية، وهذا هو مغزى تجريبيته ورفضه الأفكار الفطرية.

ثانياً - نظرية المعرفة باعتبارها مدخلاً للفلسفة:

إن الذى حفز لوك نحو إقامة فلسفة جديدة هو انشغاله بالأسئلة الفلسفية التقليدية المتعلقة بالنفس والعالم والألوهية. لكن بدلاً من انطلاقه نحو البحث فى هذه المشكلات بدأ بطريق لم يطرقه قبله معظم الفلاسفة، وهو البحث فى المعرفة الإنسانية. وكان مبرره فى هذا أن أى آراء حول مشكلات الفلسفة هى نمط من المعرفة، ولذلك فقبل أن نبدأ فى البحث فى المعرفة الإنسانية يجب أولاً البحث فى أداة هذه المعرفة وهى الفهم البشرى. ولهذا السبب يعد لوك أول من نظر إلى البحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية على أنه النقطة التى يجب الانطلاق منها قبل البحث فى موضوعات المعرفة ذاتها. وهكذا كان لوك هو أول واضع لمبحث الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة.

والحقيقة أن الإجابة عن مشكلات الفلسفة التقليدية مثل طبيعة النفس والعالم والألوهية والأخلاق لم تشكل عند لوك الأولوية الأولى فى فلسفته وحلت محلها مهمة إقامة نظرية فى المعرفة، حتى أصبحت نظرية المعرفة عنده ذات الأولوية القصوى. صحيح أننا نجد لدى لوك آراء حول الجوهر والسببية والنفس والعالم والألوهية والأخلاق والسياسة، إلا أن آراءه حول هذه الموضوعات كانت نتيجة ثانوية للمبادئ التى وضعها فى صورة نظرية فى المعرفة.

سبق لديكارت أن بحث فى إشكالية المعرفة، لكن بحثه هذا ظل مقيداً بالطابع الميتافيزيقى لفلسفته، إذ شغلته إشكاليات العلاقة بين الفكر والامتداد، والنفس والجسم، وإثبات وجود الأنا أفكر ووجود العالم والألوهية وبساطة وخلود النفس. أما لوك فيتميز عن ديكارت فى أنه لم يجعل قضية العلاقة بين النفس والجسم تعيقه عن مهمة البحث فى الفهم الإنسانى. بدأ لوك بتناول عناصر الفهم الإنسانى مباشرة، من إدراكات حسية وأفكار وإحساسات وتصورات، دون أن يشغل نفسه كثيراً بالبحث فى فسيولوجيا الذهن ذات الطابع السيكولوجى أو فى الطبيعة العضوية للإدراك الحسى، وكان كل ما يهمه فى المعرفة الإنسانية هو كيفية حدوث المعرفة للفهم البشرى، لا الطبيعة العضوية للتفكير التى توقع دائماً فى إشكالية الارتباط بين النفس والجسم.

ينقسم كتاب المقال إلى أربعة أجزاء: الأول عن الأفكار الفطرية، والثانى عن الأفكار، والثالث عن الكلمات، والرابع عن المعرفة. فى الجزء الأول ينتقد لوك الرأى القائل بالأفكار الفطرية بناء على أن الخبرات البشرية متعددة، وأن ما هو فطرى بالنسبة للبعض ليس كذلك بالنسبة للبعض الآخر، وأن أجناساً بشرية مختلفة تعتنق أفكاراً مختلفة وتعتقد فى أنها فطرية، وأن البشرية كلها ليست مجتمعة على القول بأفكار فطرية واحدة. هناك شعوب لا تعتقد فى وجود هذه الأفكار فى الأصل، وهذا دليل على أنه ليس هناك إجماع بشرى عام على أفكار فطرية واحدة، إذ لو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة لكانت كل البشرية تعتقد فيها.

لا ينشغل لوك بفحص الذهن البشرى ذاته من حيث تركيبه العضوى أو من حيث العمليات العقلية التى يقوم بها، بل ينطلق مباشرة نحو فحص عناصر المعرفة فى الذهن البشرى من إحساسات وإدراكات وأفكار وكلمات. وهو يذهب إلى أن لكل الأفكار أصلها فى الحواس باعتبارها المصدر الأول لتلقى الانطباعات والإدراكات. والأفكار عنده هى ما يشكل كل المعرفة الإنسانية، ولذلك ينطلق نحو البحث فى «كيفية حضورها للذهن» ولا يجد سبيلاً تأتى به الأفكار إلى الذهن البشرى إلا عبر الإدراكات التى مصدرها

الحواس. ولأن لوك قد رفض نظرية الأفكار الفطرية فقد ذهب إلى أن كل أفكارنا ترجع إلى الخبرة التجريبية. وعلى الرغم من ذلك فقد تمسك بمعنى واحد فقط للفطرية، فليست الأفكار هى الفطرية عنده بل ملكات الذهن من تذكر وتخيل ودمج بين الأفكار وبعضها، وكذلك الرغبة والإرادة.

يبدأ لوك كتابه بتوضيح الهدف من تأليفه، ويذهب إلى أن الفهم هو الملكة التى تميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية، ولذلك فإن البحث فيها له الأولوية القصوى، ذلك لأنه كما أن العين هى وسيلة الإنسان لرؤية الأشياء، فإن الفهم هو وسيلته فى الإدراك والمعرفة. وقبل أن ينشغل الفيلسوف بإنتاج أى نوع من المعرفة فإن الأولى هو البحث فى الفهم الذى هو أداة المعرفة. وهكذا يفتح لوك مجالاً جديداً للبحث الفلسفى يختلف عن مجالات الفلسفة التقليدية، إذ كان كل مذهب فلسفى سابق يبدأ مباشرة بالبحث فى قضايا الوجود وطبيعة الإنسان ومفهوم الحقيقة وواقعية العالم الخارجى... إلخ، لكن يتوقف لوك عن وضع قضايا تخص هذه الموضوعات التقليدية كى يبدأ أولاً بالبحث فى أداة المعرفة. وبالتالى فإن المبحث الأول فى الفلسفة عند لوك يجب أن يكون بحثاً فى المعرفة الإنسانية، حدودها ونطاقها وإمكاناتها. ويذهب لوك إلى أن الفهم الإنسانى يشتغل على موضوعاته مباشرة دون ملاحظة نشاطه ذاته، وما يجب البدء به هو وضع هذا الفهم الإنسانى نفسه موضع البحث.

وعلى الرغم من أن هدف البحث عند لوك هو الفهم الإنسانى، بأنه لن يتناوله من منطلق دراسة فسيولوجية لوظائف المخ البشرى، ولن يبحث فى الحواس أو فى كيفية إدراكها للأشياء، بل سينطلق مباشرة إلى الكشف عن مكونات الفهم الإنسانى من أفكار بسيطة وأفكار مركبة، وصفات أولية وصفات ثانوية، والبحث فى كيفية إدراكه مفاهيم مثل الجوهر والسببية والصفات والأحوال. وسوف يكون منهج لوك فى بحثه هو تتبع أصل الأفكار أو المفاهيم إلى مصادرها الأولى التى هى الإدراكات الحسية. وهدفه من ذلك هو بيان الحدود القصوى التى يمكن أن تصل إليها المعرفة البشرية، والتمييز بذلك

بين المعرفة الصادقة ومجرد الرأى والاعتقاد. وإذا وصل لوك إلى نطاق معرفى يتعدى قدرات الفهم الإنسانى فسوف يتوقف عن البحث فيه لأنه يتجاوز هذه القدرات، ويقصد بذلك موضوعات الميتافيزيقا التى لا تخضع للحواس أو الإدراك الحسى وتتجاوز بذلك حدود ما يمكن أن يعرفه الإنسان بوضوح وصدق ويقين. ذلك لأن لوك يعتقد فى أن المعرفة الواضحة هى المعرفة المرتبطة بقدرات الفهم الإنسانى المرتبطة بالإدراك الحسى، أما المعرفة الميتافيزيقية فهى فى نظره غامضة ومشوشة دائماً لأنها لا تعتمد على أى مصدر تجريبى. ويهدف لوك من ذلك إلى إمداد المعرفة بمقياس يستطيع الإنسان به التفريق بين المعرفة الواضحة والمعرفة الغامضة أو المشوشة، والتمييز بين الصدق واليقين من جهة والرأى والاعتقاد من جهة. وما دفع لوك نحو ذلك ما لاحظه من اختلاف المفكرين حول موضوعات المعرفة وعدم قدرتهم على الوصول إلى اليقين فى موضوعات الميتافيزيقا، فأراد فى مواجهة هذا الخلاف الوصول إلى الوضوح واليقين فى المعرفة، ولم يجد لذلك من سبيل سوى ربط المعرفة الإنسانية بأصولها فى الإدراك الحسى الذى هو عنده يتمتع بالوضوح. وبذلك تكون الأفكار الواضحة عنده هى الأفكار ذات المصدر الحسى والمرتبطة بالإدراك الحسى، والأفكار الغامضة هى تلك التى تتجاوز نطاق الخبرة التجريبية.

ثالثاً - نقد نظرية الأفكار الفطرية:

لا يستقبل الذهن البشرى إلا الإحساسات والإدراكات الحسية والأفكار، أما مفاهيم العلاقة والسببية والجوهر والأعراض والأحوال فلا يستقبلها الذهن من الخبرة بل يتوصل إليها عن طريق التركيب والدمج بين ما تلقاه من مدركات. وبينما يكون استقبال الذهن للمدركات مجرد تلق سلبى لها، فإن العلاقة والسببية والجوهر والأعراض تعبر عن الدور الفاعل للذهن. الحواس سلبية والذهن إيجابى، الحواس متلقية ومستقبلة والذهن فاعل ونشط. وعلى هذا تكون كل المفاهيم العقلية معبرة عن نشاط الذهن الإنسانى فى التركيب بين المدركات، وتكون كل علاقة منها هى الطريقة الخاصة التى ترتبط بها المدركات فى العقل. فالسببية مثلاً هى ربط الذهن بين حادثة وأخرى تكون

فيها، فالطفل يمكن أن يقبل بسهولة وجود الشيء وعدم وجوده فى نفس الوقت، كما أنه لا يعرف أن المتساويان لشيء واحد متساويان بالنسبة لبعضهما. ومعنى هذا أنه إذا كانت هناك أفكار فطرية مطبوعة فى النفس الإنسانية فيجب أن يعرفها الأطفال، أو أن يعرفها الهمج والبرابرة الذين لم ينالوا قسطاً من الحضارة والتمدن. فالطفل لا يمكنه أن يعرف مثل هذه الأفكار إلا بالتعلم ولا يمكن أن يتوصل إليها بنفسه، وكونه لا يتوصل إليها إلا بالتعليم يعنى أنها فى حاجة إلى الخبرة وإلى البرهنة على وجودها، وما يفتقر إلى البرهان والتعلم لا يمكن أن يكون فطرياً.

ويدلل أصحاب نظرية الأفكار الفطرية على صحة نظريتهم بقولهم: إن العقل يكتشف الأفكار الفطرية بذاته ودون حاجة إلى أى خبرة تجريبية، ويرد عليهم لوك قائلاً إن اكتشاف العقل لها لا يعد دليلاً على فطريتها، إذ معنى هذا أن النظريات الرياضية فطرية تماماً مثل المسلمات والبديهيات التى تنطلق منها، ومحال أن تكون النظريات الرياضية فطرية، لأننا لا نعرف بالفطرة أن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة أو أن المثلث ذا الزاويتين المتساويتين لديه ضلعان متساويان. فعلى الرغم من أن هذه النتائج قد توصلنا إليها بالاستنباط من بديهيات سابقة عليها فإنها ليست فطرية، فليس كل ما يكتشفه العقل فطرى، ذلك لأن استخدام العقل ذاته فى البرهان والاستنباط يعد نوعاً من الخبرة المرتبطة بالتجربة. ويؤكد لوك صحة نقده هذا بقوله إنه إذا كانت الأفكار فطرية فكيف إذن احتاجت إلى البرهان وإعمال العقل لاكتشافها؟ وإذا كانت فطرية فلماذا لم يعرفها العقل مباشرة قبل استخدامه البرهان؟ إذ معنى هذا هو أن فى العقل أفكارًا فطرية لا يعرفها قبل اكتشافها فى البرهان، أو القول بأن العقل يعرف ولا يعرف الأفكار الفطرية فى نفس الوقت، وهذا تناقض.

إن اكتشاف العقل الأفكار الفطرية يعد تناقضاً، ذلك لأن استخدام العقل ذاته فى التوصل إليها لا يجعلها فطرية بل يجعلها نتاج استخدام هذا العقل. ولذلك يشرح لوك كيف يتوصل العقل إلى الأفكار العامة من الخبرة التجريبية؛ تبدأ الحواس أولاً فى إمداد العقل ببعض الانطباعات التى يفهمها العقل على أنها أفكار، وعندما يعتاد عليها العقل

تصبح محفوظة فى الذاكرة ويضع لها العقل أسماء، ثم يقوم العقل بتجريد هذه الأفكار للوصول إلى العام والمشترك بينها ويضع لها اسماً، ويكون هذا الاسم فكرة عامة، وعندما يتوصل العقل أو ينتج الأفكار العامة يستخدمها فى تفكيره. ومعنى ذلك أن الأفكار العامة هى نتاج للنشاط التجريدى والتعميمى للعقل وليست فطرية أبداً، لأنها ليست سوى تجريد للأفكار البسيطة التى يتلقاها العقل من الحواس.

ويذهب لوك إلى أن الإجماع على كون بعض الأفكار فطرية لا يقف دليلاً على فطريتها، ذلك لأن أصحاب هذه النظرية ينظرون إلى الرياضيات على أنها فطرية، فمثلاً ينظرون إلى ٣ + ٤ = ٧ على أنها فطرية وهى ليست كذلك. فالطفل لا يتوصل إليها إلا بعد أن يمارس الجمع ويدرك مفهوم التساوى، وهم يقولون إنه بمجرد أن يصل العقل إلى هذه النتيجة يحدث الإجماع حول بداهتها وفطريتها. لكن يتناسى هؤلاء أن ما تم الإجماع عليه ليس سوى نتيجة لفعل الجمع الذى ينتمى إلى التجربة، ولذلك فإجماعهم على ما يعد نتيجة خبرة تجريبية باعتباره فطرياً - يعد تناقضاً، فالإجماع لا يعد دليلاً على فطرية أفكار توصلنا إليها بالتجربة. صحيح أننا لا نحتاج إلى التجربة، أى إلى فعل العد والجمع كلما فكرنا فى ٣ + ٤ من ناحية و٧ من ناحية أخرى، إلا أن هذا بسبب اعتياد العقل على هذه الفكرة بعد أن تعلمها، ويشير إلى استغناء العقل عن ممارسة فعل العد والجمع بعد أن مارسه للمرة الأولى. واعتياد العقل على هذه النتيجة هو ما يجعله يأخذها باعتبارها مسلمة أو بديهية أو فطرية فى حين يكون مصدرها الخبرة التجريبية. وفكرة التساوى بين عددين وعدد ثالث ليست فطرة بأى حال من الأحوال، لأن العقل لا يدرك مفهوم التساوى إلا بعد أن يمارس فعل الجمع نفسه ويكتشف التساوى من الخبرة التجريبية.

ومثلما يرفض لوك وجود أفكار فطرية فى العقل فهو أيضاً ينكر وجود مبادئ أخلاقية فطرية. والحقيقة أن نظرية لوك فى هذا الشأن تتصف بشىء من الغرابة، ذلك لأنه ينكر أن تكون الفضيلة قيمة فطرية، فى حين يُعتقد دائماً أنها قيمة عليا واضحة بذاتها، لكن

على العكس من الاعتقاد الشائع حول أسبقية الفضيلة وقيمتها القبلية الفطرية، يذهب لوك إلى أنها ليست كذلك. ذلك لأن الفضيلة وجودها نادر فى العالم الإنسانى، ولا يتوصل إليها الإنسان إلا عندما يتفاعل مع الآخرين ويعرف الصواب والخطأ ويميز بين البشر على أساس سلوكهم، وهذه كلها خبرات تجريبية، فحسب لوك نحن نعرف الفضيلة من خبرتنا بالسلوك وتفاعلنا مع الآخرين. والفضيلة عنده ليست فطرية لأن من عادة البشر أن يسلكوا حسب المصلحة الشخصية وحسب مبدأ جنى المنفعة وتجنب الخسارة وتعظيم الثروة والسعى نحو اللذة وتجنب الألم. فإذا كانت الفضيلة فطرية لرأينا كل الناس فضلاء، لكن الأمور تسير عكس ذلك، وإذا كانت فطرية لرأينا الناس يمتلكون تعريفاً واحداً واضحاً ومتميزاً عن الفضيلة، فى حين أن مفهوم الفضيلة غامض لدى الكثيرين، ولا يمكن أن تكون الفكرة الغامضة، والتى ليس عليها اتفاق فى تعريفها فطرية، أما المبادئ الأخلاقية فليست فطرية، ذلك لأن كل أمة لديها المبادئ الأخلاقية الخاصة بها والمختلفة عن باقى الأمم، بل إن الشعوب المختلفة تعتنق مبادئ أخلاقية متناقضة؛ فالصواب عند أمة يمكن أن يكون خطأ عند أمة أخرى، والخطأ عند أمة يمكن أن يكون صواباً عند أمة أخرى. وإذا كانت المبادئ الأخلاقية فطرية فلماذا نراها تنتهك ولا تُتَّبع لدى غالبية الشعوب؟ إن كل ذلك يثبت أنها ليست فطرية.

رابعاً - طبيعة وأصل الأفكار:

يذهب لوك إلى أن الأفكار هى العناصر التى يشتغل بها التفكير، وهى أيضاً المادة الأولى التى يصنع منها العقل أفكاراً أخرى مركبة. ويطلق لوك مصطلح «الأفكار» Ideas على طائفة كبيرة من التصورات والمفاهيم بصرف النظر عن مدى عموميتها أو درجة تجريدها، فالأفكار عنده تضم كلمات مثل «البياض، الصلابة، الحلاوة، التفكير، الحركة، الإنسان، الفيل، الجيش، السُكْر». والملاحظ أن هذه الكلمات منها ما يرتبط بالإحساس مثل البياض والصلابة والحلاوة، ومنها ما يرتبط بالكليات المجردة مثل الإنسان، وما يرتبط بالنوع بالمعنى البيولوجى مثل الفيل والإنسان، ومنها ما يرتبط بالصفة التى تجمع مجموعة من البشر مثل الجيش، وما يرتبط بالوعى والشعور مثل السُكْر. ومعنى هذا أن

لوك لا يميز بين التصور التجريبى والتصور المجرد والشعور، بما أنه يعتبر أن الصلابة والحركة والسُكّر كلها أفكار. وما يجعله يضم هذه الطائفة الكبيرة من التصورات تحت مسمى «الأفكار» هو أنها جميعاً أدوات العقل فى التفكير.

ويتساءل لوك بعد ذلك عن مصدر هذه الأفكار، ومن أين تأتى؟، ويذهب إلى أننا لو افترضنا أن العقل صفحة بيضاء، أى خالية من أى أفكار فطرية أو مسبقة، فإن المصدر الوحيد الذى تأتى به هذه الأفكار للعقل هو الخبرة experience هذه الخبرة إما أن يكون مصدرها الإحساس أو العمليات الذهنية. فأفكار مثل الصلابة والحلاوة والامتداد يكون مصدرها الإحساس، وأفكار مثل الشك والاعتقاد والاستدلال والمعرفة والإرادة يكون مصدرها هو إدراك العقل للعمليات الذهنية التى يقوم بها. فعندما أفكر فى نشاطى الذهنى ألاحظ أننى إما أن أتمسك بشىء ويكون هذا اعتقاداً أو أشك فى وجوده أو صدقه ويكون هذا شكاً، أو تكون لدى عنه معلومات وتكون هذه معرفة، وعندما ألاحظ أن عقلى ينتقل من مقدمة إلى نتيجة تلزم عنها يكون هذا استدلالاً.

ويذهب لوك أن الإحساس وإدراك العمليات الذهنية هما المصدران الوحيدان لما يحتويه العقل من أفكار. كما أن طبيعة الأفكار تنقسم إلى نوعين حسب هذين المصدرين، فهما إما أفكار عن الإدراك الحسى أو أفكار عن العمليات الذهنية. ويلاحظ لوك أن أفكار الإدراك الحسى هى التى تأتى للعقل أولاً تتبعها أفكار العمليات الذهنية، ذلك لأن هذا هو نفس الترتيب الذى يحدث للأطفال، إذ إنهم لا يدركون أفكار العمليات الذهنية إلا بعد أن يحصلوا على أفكار الإدراك الحسى، وهذا بسبب أن أفكار الإدراك الحسى يتلقاها الأطفال بتلقائية ومباشرة، أما أفكار العمليات الذهنية فهى فى حاجة إلى التفكير والانتباه والانعكاس على النشاط الذهنى، فيجيب أن ينشط الذهن أولاً بتلقى الإحساسات التى تتحول فيه إلى أفكار كى ينعكس الذهن على ما يقوم به من نشاط تفكيرى. كما أن النفس البشرية لا تحصل على الأفكار إلا بعد الإدراك الحسى، ولا تنشغل هذه النفس بالتفكير دائماً، لأن التفكير فى العمليات الذهنية يحتاج إلى التأمل والانتباه، وهذا ما لا يحدث دائماً. لوك إذن يعطى الأولوية للإدراك الحسى الذى يتلقى

به الذهن الأفكار، ثم يأتى التأمل والانتباه فى العمليات الذهنية بعد أن يكون الذهن حاصلاً على أفكار من الإدراك الحسى. والحقيقة أن لوك يقر بأن هذا التراتب: إدراك حسى - أفكار - عمليات ذهنية - أفكار عن العمليات الذهنية، هو تراتب فى الدرجة وفى الزمن، أى تراتب إبستمولوجى على مستوى نظرية المعرفة وتراتب سيكولوجى أو سيكومعرفى على مستوى التطور المعرفى للطفل؛ وهذا ما سوف يظهر بعد ذلك لدى الإبستمولوجيا التطورية عند جان بياجيه.

١ - الأفكار البسيطة:

ما يتلقاه العقل البشرى من الإحساس أو الانعكاس على العمليات الذهنية ينقسم إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة. الأفكار البسيطة هى الأفكار المرتبطة بصفات الشىء المحسوسة مثل الصلابة والبرودة والامتداد والشكل. أما الأفكار المركبة فليست حاضرة فى الشىء المحسوس نفسه بل يستخلصها العقل منه مثل الجوهر والأعراض، والسبب والنتيجة، والزمان والمكان والحركة. ومعنى ذلك أن الذهن يكون سلبياً فى تلقيه الأفكار البسيطة، ونشطاً فاعلاً فى إنتاجه للأفكار المركبة، ذلك لأنها تكون نتيجة تفكير حول العلاقات بين ما يتلقاه من أفكار بسيطة، فالسببية علاقة بين شىء وآخر يدركها العقل فى تفكيره حولهما معاً، والجوهر وأعراضه أيضاً فكرة مركبة تنتج فى العقل من تفكيره حول العلاقة بين الشىء وصفاته وما هو دائم أو متغير من هذه الصفات.

الأفكار عند لوك نوعان: بسيطة ومركبة، البسيطة يتلقاها الذهن مباشرة من الإدراكات الحسية، ويجب أن ننتبه هنا إلى نقطة يساء فهمها لدى لوك وهى نشأة الأفكار البسيطة. اعتقد الكثير من نقاد لوك والمذهب التجريبى عامة أن الأفكار عنده مصدرها الحواس أو الإحساسات، لكن لوك لا يقول بذلك، بل يقول بأن مصدر الأفكار هو الإدراكات الحسية. هناك فرق كبير بين أن تكون الحواس هى مصدر الأفكار وأن تكون الإدراكات الحسية هى ذلك المصدر. إن الأفكار، حتى إن كانت بسيطة، هى صور ذهنية بسيطة ومباشرة للأشياء وليست إحساسات. فالكرة الحمراء مثلاً إدراك حسى

تستقبله الحواس، أما اللون الأحمر نفسه فهو فكرة، صورة ذهنية مجردة، يتوصل إليها الذهن البشرى من تلقيه الإدراك حول الأشياء الحمراء. الأفكار البسيطة إذن لا يتلقاها الذهن جاهزة من الخبرة بل هى تتضمن درجة من التعميم أو العمومية، ذلك لأن الأمثلة التى يضربها للأفكار البسيطة كلها عموميات، مثل الأحمر، الأخضر، الرطب، اليابس، الحار. بإدراكنا أشياء كثيرة حمراء ندرك أن الأحمر لون، هذه فكرة بسيطة لكن أتت عن طريق التعميم، ولذلك فالأحمر فكرة عامة، ولذلك فهى بسيطة، تنطبق على كل الأشياء الحمراء. ولذا أطلق عليها لوك فكرة ولم يسمها إدراكاً أو إحساسًا. الإحساس هو الشىء الأحمر، أما الأحمر كلون فهو فكرة بسيطة. أما الأفكار المركبة فهى مثل العلاقة والسببية والجوهر والأعراض، وهى ناتجة عن التركيب والدمج بين أفكار بسيطة، الأفكار المركبة إذن تعبر عن نشاط ذهنى أنتجها لكنها ليست حاضرة جاهزة فى المدركات الحسية.

تنقسم الأفكار البسيطة عند لوك إلى أفكار تأتى من حاسة واحدة مثل الألوان التى تأتى من حاسة البصر، والسخونة والبرودة والنعومة والخشونة التى تأتى من حاسة اللمس، والروائح تأتى من حاسة الشم، والأصوات تأتى من حاسة السمع، وأفكار تأتى من أكثر من حاسة واحدة مثل المكان والامتداد والشكل والسكون والحركة، ذلك لأننا ندرك المكان من حاستى البصر واللمس، بأفكار تأتى من الانعكاس على العمليات الذهنية reflection وهو تفكير العقل فى أفكاره التى حصل عليها من الإدراك الحسى. فعندما يتأمل العقل فى الكيفية التى يتعامل بها مع الأفكار يدرك أنه يقوم إما بإدراك حسى أو استدلال أو حكم أو تمييز وتفريق ومقارنة أو تذكر. أما الأفكار التى تأتى من الإحساس والانعكاس معاً فهى اللذة والألم، لأنهما يبدآن بإدراك حسى معين يتبعه شعور بالارتياح أو عدم الارتياح يأتى من الانعكاس على ما تلقته الحواس؛ وكذلك القوة، إذ بعد أن يلاحظ العقل تأثير جسم ما على أجسام أخرى يدرك أن فيه قوة على هذا التأثير، والتتابع أيضاً succession لأن العقل بعد أن يستقبل إحساسات معينة يلاحظ ما بينهما من علاقة تتابع، أى أنها تتبع بعضها البعض ويكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض.

ويذهب لوك إلى أن الأفكار البسيطة فى العقل تقابلها صفات فى الأجسام، بمعنى أن العقل يستقبل من الأجسام صفاتها التى تتحول فيه إلى أفكار. وهو يقر بأن لكل من الأفكار وصفات الأجسام طبيعة مختلفة، فالأفكار من طبيعتها أن تكون ذهنية ومجردة، والصفات من طبيعتها أن تكون حسية، لكن الأفكار البسيطة هى فى النهاية انعكاس ذهنى لصفات الأشياء، كما لو أن العقل الإنسانى مرآة تنعكس عليها صفات الأشياء.* ومن طبيعة المرآة أن تعكس صورة ولا تعيد إنتاج الشىء الحقيقى، وبالمثل فإن العقل هو مرآة الأشياء، حيث إن الأفكار البسيطة فيه هى مجرد صور ذهنية منعكسة لصفات الأشياء. كما يذهب لوك إلى أن ما يجعل صفات الأشياء تنعكس فى العقل منتجه فيه أفكاراً هى قوة power متضمنة فى هذه الأشياء، أى أن فى الأشياء قوة تؤثر بها على العقل. ومعنى هذا أن العقل يكون سلبياً تماماً فى تأثره بما فى الأشياء من قوة تؤثر عليه، أما عندما يتأمل فى هذه الأفكار البسيطة وينتج منها أفكاراً مركبة فهو يكون فاعلاً نشطاً. العقل إذن سلبى فى تلقى الأفكار البسيطة والتأثير فى ذلك بقوة الأشياء عليه، وإيجابى وفاعل ونشط فى تركيبه بين هذه الأفكار البسيطة والوصول إلى أفكار مركبة.

ويميز لوك بين الصفات الأولية primary qualities والصفات الثانوية secondary qualities الصفات الأولية هى الصفات التى يمتلكها الجسم فى ذاته ولا يمكن أن تنفصل عنه وتؤثر بقوتها مباشرة على العقل، مثل الامتداد والشكل والصلابة. فإذا قمنا بتقسيم جسم ما إلى أجزاء صغيرة لا يضيع الامتداد أو الصلابة أو الشكل بل تظل هذه الصفات فى كل جزء صغير منه، حتى لو قمنا بطحن حبة من القمح وأصبحت كماً من الدقيق، فعلى الرغم من أن كل ذرة فيه غير محسوسة إلا أنها تظل تتصف بنفس صفات الامتداد والشكل والصلابة التى لحبة القمح. أما الصفات الثانوية فهى ليست مرتبطة بالجسم بل هى قوة متضمنة فيه تعمل على إنتاج إحساسات معينة فى العقل، مثل اللون والرائحة والطعم، فالجسم يمكن أن يتغير لونه وطعمه ورائحته ويبقى مع ذلك نفس الجسم، وتكون هذه الصفات الثانوية هى تأثر العقل به.

ويذهب لوك إلى أن فى الأشياء قوة معينة تجعلنا نتأثر بها وتنتج فينا هذه الصفات الثانوية. ومعنى هذا أن الصفات الثانوية ليست مجرد أوهام أو أفكار متخيلة تنتج فى

الذهن دون أى ارتباط أو علاقة حقيقية بينها وبين الشىء المدرك، ذلك لأن من طبيعة هذا الشىء نفسه أن يحدث تأثيراً معيناً فى حواسنا يتمثل فى صورة صفات ثانوية. والحقيقة أن هذا الرأى يعد أثراً من آثار أرسطو غير المصرح بها فى فلسفة لوك التى تسربت إلى نظريته فى المعرفة دون وعى منه. ذلك لأن النظر إلى الصفات الثانوية على أنها تأثر الحواس البشرية بالشىء المدرك نتيجة امتلاك هذا الشىء طبيعة أو قوة تؤثر فى الحواس هو عودة مرة أخرى إلى مفهوم الطبائع والقوى الكامنة فى الأشياء الموجودة بوضوح فى فلسفة أرسطو.

٢ - العمليات الذهنية:

يقسم لوك العمليات الذهنية إلى أنواع عديدة تبعاً لنظريته حول الأفكار البسيطة والأفكار المركبة. فهناك عمليات ذهنية مرتبطة بالأفكار البسيطة، أولها الإدراك الحسى، وهو أول مرحلة فى التفكير. وعلى الرغم من أن الإدراك الحسى perception عملية ذهنية تتضمن التفكير، فإنه ليس تفكيراً بالمعنى الحرفى للكلمة، إذ لا ينطوى على الفاعلية والنشاط بل يتضمن السلبية والتلقائية، أى أن الإدراك الحسى هو التفكير السلبى الذى يقتصر على تلقى الإحساسات كما هى دون أن يتعامل معها بالربط بينها ودون أن يكتشف فيها أى علاقات.

وعلى الرغم من أن الإدراك الحسى ملكة سلبية متلقية، فإن لوك يضيف إليه شيئاً من الفاعلية، وبذلك لا تكون سلبية تماماً، فغالباً ما يتم تعديل الإحساس عن طريق فعل تلقائى للذهن. فالأشياء البعيدة تبدو صغيرة، وعلى الرغم من ذلك يعرف الذهن أنها ليست صغيرة كما تبدو لأنها سوف تظهر بحجمها الحقيقى عندما تقترب. هذا التعديل للإدراك الحسى يتم بتلقائية ودون وعى كامل من الذهن، ولأنه تعديل تلقائى غير واع فإن لوك لا يلحقه بأى ملكة أعلى من الإدراك الحسى نفسه. وتعديل الإدراك الحسى هذا يسميه لوك حكماً judgment قاصداً منه أن عملية الإدراك تنطوى فى ذاتها على حكم، وهو حكم عقلى، لأن العقل يحكم على الشىء البعيد الصغير بأنه كبير فى حقيقته على الرغم من الصغر الذى يبدو عليه. وعلى الرغم من أن الحكم فعل عقلى فإنه لا يتضمن

نشاطاً مقصوداً كملكة الفهم بل هو فعل تلقائى لملكة الإدراك الحسى. ومعنى هذا أن هناك حكماً يقع فى نطاق الإدراك الحسى السلبى، وهذا النوع من الحكم سابق فى وجوده وأولويته على الحكم بالمعنى المعرفى الإبستمولوجى الذى يقوم به الفهم. والحقيقة أن هذه الفكرة تعد من إنجازات لوك الكبرى، ذلك لأن النظريات السابقة عليه فى المعرفة كانت دائماً ما تنظر إلى الحكم على أنه فعل للفهم والعقل فقط، أما لوك فقد اكتشف وجود الحكم فى مستوى الإدراك الحسى نفسه، وهو يعد حكماً من نوع مختلف عن حكم الفهم والعقل.

وثانى عملية ذهنية يقوم بها العقل بعد الإدراك الحسى هى الاستبقاء retension وهى الاحتفاظ بالأفكار البسيطة التى تلقاها العقل من الإحساس، ويتم هذا الاحتفاظ بطريقتين: الانتباه إلى هذه الأفكار ذاتها كما هى موجودة فى العقل contemplation والذاكرة memory أى الاحتفاظ بالأفكار البسيطة فى الذاكرة بعد أن تكون الإحساسات التى أنتجتها قد غابت عن أعضاء الإحساس. والذاكرة هى القوة التى نستطيع بها إحياء الأفكار فى الذهن بعد أن غابت إحساساتها. ويطلق لوك على الذاكرة اسم «مخزن أفكارنا». وقوة الذاكرة هذه ضرورية ولا غنى عنها للتفكير، ذلك لأنه بفضلها لا تختفى الأفكار مع اختفاء الإحساسات التى أنتجتها بل تظل محفوظة فيها حتى يتم إنعاشها مرة أخرى.

والملاحظ أن لوك فى هذا السياق لم يميز بوضوح بين احتفاظ الذاكرة بالأفكار وإعادة إنعاشها بتذكرها مرة أخرى، ذلك لأن القدرة على الاحتفاظ فى الذاكرة مختلفة عن القدرة على تذكر هذه الأفكار وإنعاشها مرة أخرى. ومعنى هذا أن فى الذاكرة قوتين متمايزتين، قوة الحفظ وقوة التذكر أو إعادة التفكير فى الأفكار السابقة. قوة الحفظ قوة تلقائية سلبية لأنها تتلقى الأفكار فقط وتخزنها، وهذا لا ينطوى على أى فاعلية نشطة أو مقصودة للذهن، أما قوة التذكر وإعادة إحياء الأفكار مرة أخرى فهى قوة فاعلة نشطة تتم عن قصد. والحقيقة أن هذا التمييز بين قوتين فى الذاكرة سوف يقوم به كانط بعد لوك بأكثر من قرن، وسوف يؤكده هوسيرل بعد كانط بأكثر من قرن أيضاً.

ثم يشرح لوك بعد ذلك عدداً من العمليات الذهنية التى تشتغل على الأفكار البسيطة وهى كلها تنطوى على التعرف الدقيق والواضح على هذه الأفكار، وهو يجعل كل هذه العمليات تنتمى إلى الإدراك الحسى لأنه دونها لن يحصل العقل على صورة دقيقة عن الأشياء. هذه العمليات هى الفصل والتمييز discerning / distinguishing فإذا لم يتمكن الذهن من إقامة فصل وتمييز بين الإحساسات وما يقابلها من أفكار بسيطة فلن يكون لديه إدراك حسى كامل ودقيق، مثل الفصل والتمييز بين الإحساسات المتناقضة: الحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة، والكبير والصغير... الخ. ثم تأتى بعد ذلك عمليات المقارنة والدمج والتسمية comparing / compounding / naming عن طريق المقارنة يميز العقل الامتداد والدرجات، فهو يدرك الأطول والأقصر عن طريق المقارنة على أساس الامتداد، ويدرك درجات اللون الواحد على أساس المقارنة بين الألوان عن طريق الدرجات اللونية، ويدرك الترتيب بين السابق واللاحق عن طريق المقارنة على أساس الزمان أو المدة، ويدرك العلاقات المكانية عن طريق مقارنة الأشياء ببعضها البعض حسب المكان.

ويعد فعل المقارنة من الأفعال المهمة للغاية عند لوك لأنه هو القوة التى تنتج فى الذهن أفكار العلاقة relation فالدرجة والزمان والمكان كلها أفكار عن علاقات، أما الدمج فهو جمع وإضافة أفكار من نفس النوع إلى بعضها، مثل إضافة عدد إلى عدد للوصول إلى مجموعهما، أو مد خط مستقيم للحصول على خط أطول... الخ، أو الدمج بين عدد كبير من الأشجار للحصول على مفهوم الغابة. والتسمية هى وضع كلمة أو علامة صوتية ذات معنى تشير إلى مجموعة من الأشياء بينها شىء مشترك، مثل تسمية مجموعة من الأشجار بالغابة، أو تسمية مجموعة من الأغنام بالقطيع، أو تسمية مجموعة من الزهور والنباتات بالحديقة. أما آخر عملية ذهنية يشرحها لوك تحت ملكة الإدراك الحسى فهى التجريد abstraction وهى إدراك العام والمشترك بين أشياء متشابهة فى صفة ما ووضع اسم عام لها، مثل إدراك البياض الذى هو صفة تجمع الأشياء البيضاء، وإدراك الشكل الكروى الذى يجمع أشياء تتصف بهذا الشكل مثل الشمس والقمر وكرة القدم.

ومن الملاحظ أن التجريد هو أعلى العمليات الذهنية التى تقع فى نطاق الإدراك الحسى، فدون التجريد لن يصبح الإدراك الحسى كاملاً ودقيقاً. لكن التجريد هو فى نفس الوقت أول عملية ذهنية تنتمى لملكة الفهم، ومعنى هذا أن التجريد هو الصفة الحقيقية التى ينتقل بها الذهن من الإدراك الحسى إلى الفهم، وهو أيضًا أول عملية يستطيع بها الفهم الوصول إلى الأفكار المركبة، ذلك لأن الأسماء العامة والتصورات والمفاهيم المجردة أفكار مركبة. لكن يصر لوك على اعتبار أن التجريد عملية ذهنية تعمل فى نطاق الإدراك الحسى والفهم معاً، فهو قوة إدراك وقوة فهم فى نفس الوقت، قوة تتعامل مع الأفكار البسيطة وبذلك تكون منتمية إلى الإدراك الحسى وكامنة فى نطاقه، وقوة تنتج الأفكار المركبة وبذلك تكون منتمية فى نفس الوقت إلى ملكة الفهم، ذلك لأن التجريد يعد من أول العمليات الذهنية التى يقوم بها الفهم.

٣ - الأفكار المركبة:

يصنعها العقل من الأفكار البسيطة عن طريق العمليات الذهنية التى يقوم بها. ومعنى هذا أن الأفكار المركبة ليست مجرد صور ذهنية عن الأشياء مثل الأفكار البسيطة بل هى من إنتاج العقل. وليس معنى كونها من إنتاج العقل أنها مجرد أوهام بل هى حقيقية، وكل الاختلاف بينها وبين الأفكار البسيطة أن الأفكار البسيطة تشير مباشرة إلى الأشياء، ذلك لأن الإحساس هو مصدرها، بينما لا تشير الأفكار المركبة إلى إحساسات بل إلى أفكار بسيطة أخرى. وفى العقل طائفة كبيرة من الأفكار المركبة مثل الجيش، لأنه يشير إلى مجموعة من الجنود. إن مجموعة الجنود عبارة عن أفراد، كل فرد واحد منها جندى واحد، والإحساس الذى يتلقاه المرء وهو ينظر إلى هذه المجموعة عبارة عن أفراد جنود متجمعين معاً، أما كون هذه المجموعة تشكل جيشاً ففكرة مركبة يتوصل إليها العقل عن طريق إضافة هؤلاء الأفراد المتشابهين إلى بعضهم، فالإدراك الحسى لا يرى شيئاً اسمه الجيش أمامه، بل يرى جنوداً، والعقل هو الذى يفهم معنى كلمة جيش لا الحواس. والجمال أيضاً فكرة مركبة لأنها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة، مثل فكرة التناسق وفكرة اللون والشكل، وشعور الارتياح أو الاستحسان الذى يشعر به المرء عند رؤية الشىء الجميل.

الأفكار المركبة هى نتيجة العمليات الذهنية التى يقوم بها العقل، وتنقسم هذه العمليات الذهنية إلى ثلاثة أنواع ينتج كل نوع منها نوعاً من الأفكار المركبة. هذه العمليات الذهنية هى:

١ - الدمج Combining : حيث يجمع العقل فكرة بسيطة مع فكرة أخرى للوصول إلى فكرة مركبة، وذلك مثل مثال الجيش الذى شرحناه آنفاً، إذ هو نتاج دمج عدد من الأفراد مع بعضهم البعض، وكذلك فكرة المثلث التى تعتمد على الدمج بين فكرة الضلع وفكرة الزاوية.

٢ - التعلقRelating: وفيه لا يدمج العقل فكرة بأخرى بل يحافظ على الفكرتين منفصلتين ومستقلتين لكن يربط بينهما بعلاقة، مثل إدراك العلاقة بين شىء سابق وشىء لاحق باعتبارها علاقة سببية بينهما، حيث يكون السابق سبباً لحدوث اللاحق، وكذلك أفكار المكان التى تعتمد على إدراك علاقات التجاور وعلاقات الجهة مثل اليمين واليسار والأمام والخلف والأعلى والأسفل، ذلك لأنه لا يمكن إدراك هذه العلاقات إلا بالربط بين الأشياء على أساس المكان الذى تشغله بالنسبة لبعضها البعض. وفكرة الزمان أيضاً لأنها تعتمد على علاقات التوالى والتزامن، وهذه العلاقات تصف الترتيب الزمنى بين أشياء منفصلة.

٣ - التجريدAbstraction: حيث يجمع العقل طائفة من الأشياء المتشابهة ليدرك ما بينها من اشتراك وعمومية، وهذا هو مصدر الأفكار العامة، أى الكليات والمجردات، مثل فكرة الإنسان التى يتوصل إليها العقل بتجريد العام والمشترك فى النوع البشرى.

الأفكار المركبة إذن إما أن تكون أحوالاً modes وإما جواهر substances وإما علاقات relations.الأحوال هى الأفكار المركبة عن الأشياء، وهذه الأفكار لا تقوم بذاتها مستقلة بل هى فى حاجة إلى وجود شىء سابق عليها تقوم به، مثل الوفاء، ذلك لأن الوفاء لا يمكن أن يوجد . .

إلا فى الشخص الوفى، والشكل الكروى الذى لا يمكن أن يقوم بذاته بل هو صفة لكل ما يتصف بهذا الشكل، والقتل الذى هو فعل لا يحدث بذاته بل فى حاجة إلى فاعل وهو

القاتل. أما الجواهر فهى تشير إلى أشياء مفردة تقوم بذاتها وتتصف بأحوال، وهى نتاج الربط بين عدة أحوال، مثل الربط بين البياض والصلابة والبرودة للوصول إلى فكرة الثلج، والربط بين الحيوانية والنطق والتعقل للوصول إلى فكرة الإنسان. وبذلك يكون الثلج هو الجوهر الذى تجتمع فيه صفات البياض والصلابة والبرودة، وفكرة الإنسان هى الجوهر الذى تجتمع فيه صفات الحيوانية والنطق والتعقل. والملاحظ أن فكرة لوك عن الجوهر تختلف عن نفس الفكرة لدى الفلسفات السابقة الأرسطية والأفلوطينية، ذلك لأن الفكرة الأرسطية عن الجوهر تلحق به الثبات واللا تغير والقوام، حيث يكون الجوهر هو الشىء حامل الصفات المتغيرة. إن الجوهر فى الفلسفات الأرسطية يتم الوصول إليه بالعقل، إذ يكون لديها هو القوام الذى يحمل الصفات، أما الجوهر عند لوك فيتم الوصول إليه من الإدراك الحسى، لأنه بذلك يكون هو الشىء الذى يجتمع فيه عدد من الصفات حصرياً. يتوصل أرسطو إلى الجوهر عن طريق العقل، بينما يتوصل إليه لوك عن طريق الحواس، والجوهر عند أرسطو هو القوام الثابت، أما عند لوك فهو ليس سوى المحل الذى تجتمع فيه مجموعة من الصفات أو الإدراكات الحسية، وبذلك أحل لوك نظرية تجريبية فى الجوهر محل النظرية العقلية الأرسطية.

٤ - الأحوال:

يقسم لوك الأحوال إلى أحوال بسيطة وأحوال مركبة، الأحوال البسيطة هى تلك التى تتكون من أفراد بسيطة أو فرد واحد متكرر أو ممتد، وذلك مثل المكان. فالمكان مكون من أجزاء بسيطة مضافة إلى بعضها ومتكررة، إذ إن المكان هو الامتداد، والامتداد يقاس بوحدات بسيطة مثل السنتيمتر أو المتر أو الكيلومتر، ويكون المكان الأكبر مجموعة من أمكنة صغرى، لكل منها مقياس بوحدة قياس بسيطة. وكذلك الموضع place فكل جسم يشغل موضعاً وهو حيز من المكان، وكلما غير الجسم مكانه احتل مكاناً آخر متطابق الأبعاد. والزمان أيضاً من الأحوال البسيطة لأنه يقاس بوحدات بسيطة هى الثوانى والدقائق والساعات، وامتداد الزمان هو تكرار وحداته البسيطة وإضافتها إلى بعضها.

وكذلك العدد، فإذا فكرنا فى العدد عشرة أو فى عشر كرات وجدنا أن العدد عشرة هو تكرار للعدد واحد عشر مرات، والعشر كرات هو مجموع وحدات متماثلة هى الكرة الواحدة لعشر مرات. فالأحوال تكون بسيطة لأنها تعتمد على تكرار وحدات مماثلة، سواء كانت وحدات مكانية أو زمانية أو رقمية. ويضيف لوك إلى الأحوال البسيطة مفهوم اللامتناهى infinity فالمكان يمكن تصوره على أنه لا متناهٍ لأنه من الممكن أن نضيف وحدات مكانية أخرى إلى المكان القائم إلى ما لا نهاية، وكذلك الزمان والعدد، فكل عدد يمكن تصور عدد أكبر منه بإضافة عدد آخر إليه. وكما أن هناك لا تناهى فى الحجم والعدد والزمن فهناك أيضاً لا متناهٍ فى الصغر، فكل مكان يمكن تقسيمه إلى وحدات مكانية أصغر إلى ما لا نهاية. مفهوم اللا تناهى إذن يعتمد على إمكانية الإضافة اللا متناهية أو التقسيم اللا متناهى لمكان أو زمان أو عدد قائم.

وكما أن الأحوال البسيطة تعتمد على إضافة الوحدات المتماثلة إلى بعضها فهى أيضاً تعتمد على إدراك التنويعات التى تحدث لفكرة بسيطة واحدة، وذلك مثل التفكير الذى يعد حالاً بسيطاً لأنه يعتمد على فكرة واحدة وهى الفهم، لكنه يتنوع إلى عدد كبير من عمليات التفكير مثل الجمع والمقارنة والفصل والاستدلال والحكم. ويضم لوك عدداً من إحساسات الشعور إلى الأحوال البسيطة مثل اللذة التى تعتمد على فكرة الحلاوة أو الارتياح، والألم الذى يعتمد على فكرة المرارة أو عدم الارتياح. كما يضم لوك فكرة القوة power إلى الأحوال البسيطة، لأنها تعتمد على ملاحظة قدرة جسم ما على التأثير على جسم آخر، وبذلك ندرك أن فى الأجسام قوة على التأثير على بعضها أو على تغيير صفاتها أو على إحداث إحساسات مختلفة فينا، والذى يجعل لوك ينظر إلى القوة على أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة فى الشىء أو قدرته على إحداث أثر.

وفى حين أن الأحوال البسيطة تعتمد على أفكار بسيطة ترد فى النهاية إلى إدراكات حسية، فإن الأحوال المركبة تعتمد على تركيب عدد من الأفكار البسيطة مع بعضها البعض. والأحوال البسيطة يمكن أن تشاهد دلالاتها الحسية فى إدراك حسى، وهى تشير مباشرة إلى الأشياء المحسوسة، أما الأحوال المركبة فهى لا تشير إلى الأشياء

مباشرة بل إلى أفكار أخرى بسيطة، وذلك مثل فكرة السعادة التى هى حال مركب، وهى حال مركب لأنها تركيب من عدد من الأفكار البسيطة مثل اللذة والغنى والارتياح والجمال. ومن الأحوال المركبة التى يذكرها لوك القناعة والشجاعة والجشع.

ونلاحظ على الأمثلة التى يضربها لوك على الأحوال المركبة أنها كلها تنتمى إلى مجال الأخلاق والسلوك العملى، والحقيقة أن هذا الجمع بين الأفكار النظرية والأفكار الأخلاقية العملية، أى بين الإبستمولوجيا والأخلاق فى سياق فلسفة تجريبية واحدة كان الطابع المميز لفلسفة لوك ولكل فلسفة تجريبية أتت بعده، وعلى رأسها فلسفات هيوم وجون ستيوارت ميل وجورج إدوارد مور، وأصبح هذا الجمع هو ما يميز الفلسفات الإنجليزية ذات الطابع التجريبى.

لكن نلاحظ أيضاً أن نظرية لوك حول الأحوال المركبة بها شىء من الغموض، ذلك لأنه يضمها إلى فئة الأفكار البسيطة بذهابه إلى أن الحال المركب هو جمع بين عدد من الأفكار البسيطة، لكن الحال المركب هو فى حد ذاته فكرة مركبة، وكان يجب على لوك أن يضمه إلى فئة الأفكار المركبة ولكنه لم يفعل ذلك نظراً لذهابه إلى أن الحال المركب مكون من أفكار بسيطة مجمعة مع بعضها. كما يأتى مصدر الغموض فى مفهوم لوك عن الأحوال المركبة أنها هى المفهوم الوحيد فى فلسفته الذى يجمع بين النظرى والعملى، ذلك لأن الأحوال المركبة لديه تحوى معظم القيم الأخلاقية ومعايير السلوك العملى، وفى نفس الوقت تحوى جانباً نظرياً متمثلاً فى كل التنويعات التى يجريها العقل على مفاهيم الزمان والمكان؛ كما أننا إذا دققنا النظر فى حديث لوك اللاحق حول الجوهر والعلاقات سنجد أن كل الجواهر والعلاقات لديه تنضم إلى فئة الأحوال المركبة، بما أن الجوهر لديه مجرد فكرة ذهنية عن الصفات والأحوال وعن قوة تأثير الشىء فى غيره، فالجوهر بذلك حال مركب بما أنه لا يشير مباشرة إلى الإدراكات الحسية بل هى أفكار بسيطة عن الأشياء. كل هذا سبب غموضاً حول نظريته فى الأحوال المركبة، لأنه لم يفصل بدقة بين الحال المركب على المستوى الإبستمولوجى والحال المركب على المستوى الأخلاقى العملى، وبما أنه لم يدرك أن الأحوال المركبة تنسحب على الجواهر والعلاقات.

٥ - الجوهـر:

يذهب لوك إلـى أن فكرة الجـوهر فكرة مركبـة، ذلك لأنها تتـركب من أفكار بسـيطة. وهى عنـده مجـرد افتـراض وليس لهـا وجـود حـقـيـقى من ذاتهـا، ذلك لأنـنا لا ندرك إلا الأحوال والصفات والكيفيات، وعندما نلاحظ أن عدداً من الصفات متلازم فى الشىء الذى ندركه ولا يمكن أن ينفصل عنه، نفترض أن هذه الصفات يجب أن يكون لها حامل تحمل عليه، أو قوام تقوم به. فقطعة الثلج مثلاً تتصف بالصلابة والبياض والبرودة، هذه الصفات ملازمة لقطعة الثلج، ونفترض بذلك أن هذه الصفات يقف تحتها حامل تحمل عليه وهو جوهر الثلج، لكننا فى الحقيقة لا ندرك شيئاً يسمى جوهر الثلج، أو الثلجية، وكل ما ندركه مباشرة هـو صفات قطعة الثلـج. ويذهب التأمل الفلسفى خطوة أبعد قائلاً إن هذه الصـفـات هى التى تجـعل قطعـة الثلج ثلجاً لا أى شـىء آخـر، بحـيث تكف هذه القطعة عن أن تكون ثلجاً إذا افتقدت صفة من الصفات الثلاثة، وبالتالى يظهر الافتراض بأن قطعة الثلج جوهر تتجمع فيه صفات البياض والصلابة والبرودة. والحقيقة أننا بذلك لم نتوصل إلى جوهر الثلج بل إلى مجرد صفاته وإلى كون هذه الصفات ملازمة للشىء المسمى ثلجاً. فكلما أردنا تعريف الجوهر وجدنا أنفسنا نعرِّف صفاته فحسب ولا نتوصل إلى حقيقة جوهر الثلج. وبذلك رد لوك الجـوهر إلى صفاته المدركة المحسوسة وقطع بأن الثلج لا يوجد إلا على أنه مجموعة صفات فحسب ولا يوجد كجوهر خاضع لإدراك خاص. كما يذهب لوك إلى أن فكرة الجـوهر تأتى للذهن من كثـرة ربطه بين عدد من الصفات بشىء ما، فالجوهر ما هو إلا عادة فكرية. هذا بالإضافة إلى أن الذهن يعتاد على تسمية صفات معينة باسم كلى يجمع بينها، فالبياض والصلابة والبرودة هى الإحساسات التى يستقبلها الذهن، ثم يطلق عليها اسماً واحداً هو الثلج، ثم يعتقد أن هذا الاسم الواحد هو الجوهر، والحقيقة أنه ليس كذلك، لأن ما يسمى بالجوهر لا يستقبله الإدراك الحسى بل هو مجرد اسم.

وبذلك رد لوك الجوهر إلى عادة لغوية تجعل الذهن يعتقد أن ما أطلق عليه أسماء كلية هو الجوهر لكنه ليس كذلك، ومن هنا فإن الجوهر عند لوك ليس سوى اسم، ولذلك

سُمى مذهب لوك فى الجوهر بالمذهب الاسمى Nominalism ذلك المذهب الذى لا يعتقد فى وجود جواهر حقيقية بل يعتبرها مجرد أسماء أطلقها الذهن على الأشياء، فالجوهر عنده مجرد ظاهرة لغوية.

والجوهر عند لوك هو مجرد افتراض نصنعه كلما أردنا البحث عن قوام للصفات، فالعقل لا يتصور أن تقوم الصفات أو الأحوال أو الأعراض بذاتها، ويجد أنه لزام عليه أن يفترض وجود شىء ثابت يحمل هذه الصفات والأعراض. وبذلك يعتقد العقل أن كل العمليات البيولوجية التى تحدث للإنسان قوامها الجسد، الذى يعد بالنسبة لها الجوهر. كما أن العمليات الذهنية مثل التفكير والاستدلال والخوف والسعادة تحمل على شىء مفترض هو الروح، التى يُعتقد أنها هى الجوهر الذى تقوم فيه هذه العمليات. ويرفض لوك أن يكون الجسد أو الروح جوهراً، ذلك لأن كل ما ندركه عمليات بيولوجية أو ذهنية، وليس لدينا أدنى دليل على ارتباط العمليات البيولوجية بوحدة واحدة مقومة لها وجامعة وهى فكرة الجسد، كما أنه ليس لدينا أدنى دليل على ارتباط العمليات الذهنية بشىء يسمى الروح، لأن الروح لا تخضع للخبرة التجريبية ولا تتلقى منها إدراكات حسية أو بيانات أو انطباعات، كل ما ندركه عمليات ذهنية تفترض أن هناك روحاً تقف وراءها وتجمعها معاً. والحقيقة أن رفض لوك فكرة الجوهر يتبعه ضرورة القول بأن العمليات البيولوجية والعمليات الذهنية يمكن أن تقوم بذاتها وفى غنى عن جوهر تقوم به، سواء كان الجسد أو الروح، بحيث تشكل هذه العمليات نسقاً متكاملاً ينظم نفسه بنفسه ويميز ذاته من ذاته دون حاجة إلى جوهر ينظمه أو يوجده. لكن لم يقدم لنا لوك تلك النتيجة الضرورية المترتبة على تحليلاته ورفضه فكرة الجوهر، بل ترك الأمر على ما هو عليه، ويعد هذا نقصاً كبيراً فى فلسفته، فأنت لا تستطيع أن تنكر فكرة الجوهر دون أن تسلم بأن العمليات البيولوجية والذهنية قائمة بذاتها ومنظمة لذاتها، لكن لم يذهب لوك فى فلسفته إلى هذا الحد وتوقف عند حدود إنكار فكرة الجوهر وحسب.

ويذهب لوك إلى أن هناك ثلاثة أنواع من الأفكار تشكل لدينا فكرة الجوهر، وهى الصفات الأولية مثل الشكل والامتداد والصلابة والقابلية على عدم الاختراق، والصفات

الثانوية وهى اللون والطعم والرائحة والملمس، وأخيراً قابلية الشىء على تغيير صفاته الأولية أو الثانوية مع بقائه ثابتاً وموجود. والحقيقة أن الأنواع الثلاثة من الأفكار هذه ليست أنواعًا لأفكار، ذلك لأن لوك قد أخطأ عندما نظر إليها جميعاً على أنها أفكار بل هى مبادئ للتوحيد. فالصفات الأولية التى نتوصل بها إلى فكرة الجوهر المادى ما هى إلا مبادئ يوحد بها العقل الصفات للتوصل إلى فكرة الجوهر، وكذلك الصفات الثانوية هى مجرد مبدأ لتوحيد ما يطرأ على الشىء من أعراض مع بقائه ثابتاً وسط تغيير أعراضه.

خامساً - المعرفة: مراتبها وحدودها:

يذهب لوك إلى أن العقل البشرى يستطيع الوصول إلى الصدق والحقيقة فى معارفه، ولذلك فهو يرفض وجهة النظر الشكية رفضاً تاماً. والحقيقة أن مذهبه التجريبى كان يمكن أن يؤدى به إلى نزعة شكية، مثلما هو الحال عند هيوم، وذلك من منطلق أن كل معرفة تأخذ نقطة انطلاقها من الحواس والإدراكات الحسية معرضة للشك. لكن نفس المنطلق التجريبى الذى أدى ببعض المذاهب الفلسفية إلى الشك مثل مذاهب الشك اليونانية كمذهب زينون الإيلى والمذهب الشكى الحديث لدى هيوم، يؤدى لدى لوك إلى القطع بيقين وصحة المعرفة الإنسانية.

وتنقسم المعرفة عند لوك حسب طبيعتها ودرجة اليقين فيها إلى معرفة حدسية intuitionist ومعرفة استدلالية demonstrative والمعرفة الحدسية عنده أكثر يقينية وصدقاً من المعرفة الاستدلالية. وهذا الرأى غريب بعض الشىء، ذلك لأن لوك يرفض فيه أن تكون المعرفة القائمة على مبادئ عقلية مجردة تستخدمها فى براهين للوصول إلى الصدق ذات أولوية أو أفضلية على المعرفة الحدسية، ذلك لأنه يرفض نظرية الأفكار الفطرية منذ البداية، ويرفض فكرة أن يكون لدى العقل البشرى مبادئ قبلية يتوصل بها إلى حقائق بالاستدلال والبرهان. ولذلك لا ينتمى لوك إلى فئة الفلاسفة العقليين الذين يعطون الأولوية للمعرفة الاستدلالية من مبادئ عقلية، وينضم إلى فئة التجريبيين. ويبدو لأول وهلة أن إعطاء لوك الأولوية للمعرفة الحدسية متناقض مع مذهبه التجريبى، ذلك

لأن رده كل المعرفة البشرية إلى الخبرة التجريبية يجعل قوله بأولوية المعرفة الحدسية متناقضاً، وهو تناقض ينشأ عن الاعتقاد فى أن الحدس الذى يقصده لوك هو فعل روحى خالص متحرر من أى خبرة تجريبية. لكن مفهوم لوك عن الحدس مختلف تماماً عن أى معنى عقلى أو مثالى للحدس، فالحدس عنده تجريبى تماماً؛ إذ هو قوة فى الذهن يستطيع بها إدراك الحقيقة تماماً كما تدرك الحواس الأشياء، ولذلك فهو فى نفس مرتبة الإدراك الحسى. وإذا كان الإدراك الحسى هو الفعل الذى تقوم به الحواس، فإن الحدس هو الفعل الذى يقوم به العقل، وهذا الحدس هو نوع من الإدراك الحسى الخاص بالعقل. وعلى الرغم من أن هذا الحدس غير حسى، إلا أنه مثل الرؤية الحسية تماماً، فهو مباشر وغير متوسط، وفيه لا ينشغل العقل بإثبات أو فحص أى شىء برهانياً، بل يدرك الحقيقة مثلما تتلقى العين الضوء بمجرد أن تتوجه إليه. وما يجعل لوك يعطى الأولوية للحدس أن كل برهان أو استدلال فى الدرجة الثانية من المعرفة وهى المعرفة الاستدلالية تعتمد على حدس مباشر وواضح، إذ تبدأ بهذا الحدس صانعة منه كل العلاقات والارتباطات بين الأفكار.

ويرفض لوك أن تكون المعرفة سائرة فى طريقها بالطريقة المنطقية، ذلك لأن شكل القياس المكون من البدء بمقدمات والوصول منها إلى نتائج تلزم عنها ليس هو طريقة التفكير التى يتبعها العقل فى معرفته، بل هو مجرد تحليل منطقى للمعرفة الإنسانية ولا يبين لنا كيفية التفكير. ولا يقلل لوك من شأن المنطق أو البرهان الرياضى، لكنه يعتبرهما أسلوباً تحليلياً يأتى لتحليل ما تحصل عليه العقل من معرفة بعد عملية تفكير لا تسير هى ذاتها بهذه الطريقة، بل تسير على طريقة الحدس المباشر. والحدس عند لوك ليس حدساً بالماهيات والكليات والمبادئ الأولى والحقائق الثابتة مثل الحدس عند ديكارت وغيره من العقليين، بل هو حدس من طابع حسى تماماً، ذلك لأنه يتمثل فى إدراك عقلى مباشر للعلاقة بين الأفكار التى ترجع إلى الإدراك الحسى. ومعنى هذا أن الحدس الذى يقصده لوك هو حدس بالعلاقة بين الإدراكات الحسية. صحيح أن ملكة الإدراك الحسى لا تحتوى على حدس بالعلاقات بين الإدراكات لأنها مجرد ملكة متلقية

للاحساسات، إلا أن هناك ملكة أخرى هى الفهم الإنسانى التى تدرك العلاقات عن طريق حدس حسى.

والمعرفة عند لوك ليست سوى إدراك للعلاقات بين الأفكار، واتفاقها أو اختلافها عن بعضها البعض. وهو يذهب إلى أن كون العقل يحتوى على أفكار لا يعنى أنه يحتوى على معرفة، ذلك لأنه ما دام لم يربط العقل بينها ويعرف العلاقات التى تربطها واختلافها أو اتفاقها مع بعضها فهذا معناه أنه ليست لديه معرفة. وبذلك تكون حصيلة العقل من الأفكار أكبر من حصيلته من المعرفة، فالأخيرة محدودة للغاية بالنسبة لحصيلة الأفكار.

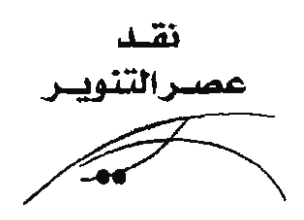
والصدق عند لوك هو اتفاق أفكار العقل عن الإدراكات الحسية، واتفاقها فيما بينها، بحيث تكون الفكرة الصادقة هى المتفقة مع الإدراك الحسى أولاً، وهذا هو التفسير التجريبى لقانون الهوية، وهى المتفقة مع ذاتها دون أن تتناقض مع أفكار العقل الأخرى، وهذا هو التفسير التجريبى لقانون عدم التناقض. والمعرفة عند لوك محدودة واحتمالية. فهى محدودة لأنها لا تستطيع أن تتجاوز مجال الخبرة التجريبية ومقيدة بها، واحتمالية لأن العلاقات التى يقيمها العقل بين الأفكار ليس شرطاً فيها أن تكون حاضرة للخبرة التجريبية، ذلك لأن علمًا مثل الهندسة يتوصل إلى قوانين لا يشاهدها مباشرة فى إدراك حسى بل هى مجرد علاقات بين الأفكار المكانية الرياضية، وكل ما يتوصل إليه العقل من علاقات بين الأفكار احتمالى وليس يقينياً تماماً. والغريب أن يأتى لوك بهذا الرأى الذى يرفض أن يلحق بالرياضيات اليقين التام، بعكس كل الفلاسفة من قبله والذين نظروا إلى الرياضيات على أنها تتمتع بأقصى درجات اليقين، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن اليقين عند لوك يجب أن يكون مرتبطاً بإدراك حسى، وإذا لم يكن مرتبطاً به فهو احتمالى. فالرياضيات تتوصل إلى مفاهيم عن الأعداد المتناهية فى الصغر والكسور والأعداد المتناهية فى الكبر، وهذه المفاهيم احتمالية لأن مدلولاتها لا تخضع للخبرة التجريبية. ومصدر اليقين فى الرياضيات لا ياتى من اتفاقها مع الخبرة، بل ياتى من منهجها البرهانى الدقيق الذى يعتمد على الحدس الحسى. ولأن الرياضيات تعتمد على الحدس الحسى فهى من هذه الناحية يقينية تماماً. والرياضيات تفكير حول العلاقات بين أفكارنا

البسيطة حول الأجسام، وهى كلها علاقات مكانية. ونستطيع أن نتوصل فى الرياضيات إلى نتائج يقينية على صلة حقيقية بالواقع نظراً لأن الرياضيات معتمدة حصرياً على أفكار بسيطة، لكن ليست كل نتائج الرياضيات واستنباطاتها ما يمكن أن ينطبق على الواقع الحسى المدرك، إذ تظل صحيحة باعتبارها وصفاً لعلاقات ضرورية بين أفكارنا، وليس شرطاً لازماً أن تكون العلاقات الرياضية موجودة فى الواقع. وهكذا أدخل لوك تمييزاً فى الرياضيات بين الطابع اليقينى والحتمى لنتائجها ونظرياتها والطابع الاحتمالى لتحقق نتائجها فى الواقع. والغريب والمدهش حقاً أن يجد لوك قرابة بين طبيعة الرياضيات هذه والأخلاق، ذلك لأن علم الأخلاق عنده هو الآخر علم نظرى يعتمد حصرياً على أفكار بسيطة، ومن هنا طابعه التجريبى الواقعى، لكنه من جهة أخرى يقيم علاقات، فى صورة معايير ومبادئ أخلاقية صحيحة فى ذاتها لكن صحتها هذه لا تجعلها حتمية التحقق فى الواقع.

أما الوجود الحقيقى فلا يقصد به لوك الوجود الفعلى الواقعى مثل وجود الأشياء المادية، بل يقصد به الوجود الضرورى الذى تحتويه كل معرفة، وهو ثلاثة أنواع: وجود النفس، والإله، والعالم. وجود النفس نعرفه بالحدس، الذى هو عند لوك نوع من الإدراك العقلى أو الذهنى المباشر لا الإدراك الحسى، ذلك لأننا لا نجد النفس من بين أشياء العالم المادى بل نشعر بها فقط وتكون لدينا عنها فكرة بسيطة. أما معرفة الإله فهى معرفة برهانية استدلالية، إذ نعرف وجود الإله من ملاحظتنا للترتيب والنظام فى الطبيعة متوصلين بذلك استدلالياً إلى ضرورة وجود كائن وضع هذا النظام والترتيب. أما وجود العالم فهو معرفة حسية، إذ نعرف وجوده بما نتلقاه من إحساسات بأشيائه المختلفة.

■■■

نقد
عصر التنوير



تبدو معتقدات عديدة من معتقدات عصر العقل ساذجة نوعًا ما فى الوقت الراهن. ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أن الحقائق المكتشفة بوساطة العقل حقائق كُليِّة لأنها مجرد إطناب؛ فالإطناب مقولة تكرر الفكرة بصياغة مختلفة، دون إعطاء أى معلومات جديدة. ويمكننا - على سبيل المثال - القول بأن جميع القطط سنوْرات. فهذه المقولة حقيقية حقيقة كلية، ولكن فقط لأن القط يعنى السنور.

إن الحقائق العقلانية لعصر العقل مجرد تكرارات، فهى لا تخبرنا بأىّ شىء عن الطبيعة، بل إنها تطلعنا على كيفية استخدام الألفاظ فحسب. ويعتقد فلاسفة أوائل القرن العشرين بأن المقولات الوقائعية عن العالم ليست مؤكدة تأكيدًا مطلقًا. كما أن مثل تلك المقولات مُرَجَّحة فى أحسن الأحوال، إن لم تكن زائفة. أحس فلاسفة العقل بأن وجوب محافظة الحكومات على ممتلكات مواطنيها حقيقة بدهية. بَيْدَ أن الفيلسوف الألمانى كارل ماركس جادل - فى القرن التاسع عشر الميلادى - بأن ذلك الرأى يعكس أهواء الطبقة الوسطى فحسب. وكما يقول ماركس، فإن أولئك الناس هم الذين يملكون الممتلكات، ولذلك فإنهم يريدون المحافظة عليها. وأكد الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز فى أوائل عصر العقل أن الحقائق الكلية هى مجرد تكرارات؛ فقد كتب: إن التفكير ليس إلا مجرد حساب؛ أى جمع وطرح نتائج الأسماء العامة. غير أن القليلين اكترثوا لآراء هوبز. تعرَّض الاعتقاد المتفائل لعصر العقل، المتعلق بإرادة الإنسان العقلانية، للاختبار أيضًا. ففى أوائل القرن العشرين، على سبيل المثال، صرَّح الطبيب النمساوى سيجموند فرويد بأن ما نحب أن نعدَّه أسبابًا سليمة لتصرفاتنا هى مجرد مسوغات. ويقول فرويد بأننا نتصرف كما نفعل بسبب الدوافع اللا واعية الناشئة من جزء من عقلنا الباطن

المسمَّى الهُوَ ومن ثم ننسب الدوافع المقبولة اجتماعيًا لأنفسنا، وذلك لإرضاء الجانب الآخر من عقلنا الباطن المسمَّى الأنا العليا. وعلى أى حال، فإن عصر العقل اندثر قبل وقت طويل من مهاجمة ماركس وفرويد لمعتقداته الأساسية. وقرب نهاية القرن الثامن عشر الميلادى، حدث تغيُّر كبير فى استشراف الناس؛ فقد صاروا يقدرون الأحاسيس بدلاً من العقل، ويُفضلون العاطفة والفردية والعفوية تجاه الانضباط والنظام والسيطرة. وقد ميَّز ذلك التغيير بداية الحركة الرومانسية.

آراء فلاسفة عصر التنوير ولماذا فى مواجهة الكنيسة؟

كان للاختراعات المتوالية والاكتشافات المتلاحقة فى العلم دورًا كبيرًا فيما حدث لاحقا ولكن لأول مرة فى التاريخ يرتبط العلم ارتباطا وثيقا بالفلسفة ونعنى بالعلم العلم التجريبى القائم على تجربة البشر وليست الحلول الجاهزة التى فرضتها الميتافيزيقا (او الماورائيات) أو اى فكرة اخرى.

ولقد واجه العلم والفلسفة الدين والكنيسة فى أوروبا بقوة لم تحدث قبل ذلك فى التاريخ البشرى لاحظنا أن مناهج البحث العقلى التجريبى قد قطعت شوطًا بعيدًا فى التقدم خلال مرحلة العلم الطبيعى من عصر النهضة فظهرت مذاهب جديدة ومواقف تتبنى هذه المناهج التقدمية وتلتزم بحدودها فنراها تعين مجال انتشار الموضوعات الرئيسية فى البحث الفلسفى وهى الألوهية والانسان والعالم وترسم لكل منها دورا خاصا لا يتجاوزه فى حدود قدرة العقل ومطالب التجربة.

ولكن هذا الاتجاه قد تكشف عن صعوبات مذهبية متعددة كانت سببا لظهور موجات شديدة من النقد فى نهاية القرن السابع عشر وقد تمثل هذا النقد فى حملة مركزة ضد عملية البناء المذهبى المحكم اى أن هذه الثورة العنيفةانصبت على أسلوب الفلسفة التقليدى الذى كان يحتم صياغة المذاهب الكاملة لتفسير الوجود استنادا إلى دواعى العقل والمنطق فيما لا يمكن أن يكون موضع معاينة أو رصد واقعى، وعلى هذا فقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ بدراسة الاسلوب الفلسفى القديم وأظهروا عجزه عن تقديم تفسير واقعى للكون قبل إلقاء الضوء على الانسان ومداركه ذلك ان الانسان أقرب الينا من الكون ومظاهره.

وإذن فقد تمخضت هذه الثورة الفكرية الحديثة عن اتجاه غالب إلى دراسة الانسان واعتباره المشكلة الاساسية فى الدراسة الفلسفية وبمعنى اخر اصبحت الإبستمولوجيا هى الميدان الخصب الجديد للفلسفة واحتلت الأنطزلوجيا مركزا ثانويا وذلك على عكس الاتجاه الفلسفى التقليدى القديم.

وإذا كانت الفلسفة الديكارتية تعد بداية الطريق فى مجال الإبستمولوجيا إلا ان ديكارت لم يتعمق بما فيه الكفاية فى بحث مشكلة أبعاد المعرفة الانسانية وحدودها وعلاقة قوى الادراك بموضوعات الادراك.

ولقد تميز عصر الانارة بالاهتمام بهذا المبحث لا سيما منذ ظهور كتاب لوك "مقال العقل البشرى" عام ١٦٩٠ وقد انتهى عصر الانارة بظهور كتاب كانت Kant نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١.

وعلى الرغم من تاثر فلاسفة الانارة بفلسفة ديكارت فإن معظم هؤلاء الفلاسفة كانوا من اتباع المذهب الحسى وقد كان هذا اتجاها تفرضه روح العصر الذى غلبت عليه الترجمة التجريبية، ومن ناحية آخرى فإن البحث فى مشكلة الانسان يقضى التعرض لدراسة قواه الادراكية ولما كان الاحساس هو اول درجات المعرفة بل هو النافذة الاولى التى يطل منها الانسان على العالم الخارجى حسب ما يقضى به الرأى الشائع لهذا فقد التزم فلاسفة الإنارة بالاستناد إلى المعرفة الحسية كمصدر اولى لمعرفة الانسان بالعالم الخارجى على الرغم من ان المعطيات الحسية قد يتناولها العقل بالتحليل أو التفسير أو بالنقد، إذ ليست معطيات الحس المباشرة سوى مادة أولية صالحة للتشكيل وعلى هذا فإن المبادرة الأولية للفليسوف تتمثل فى الصياغة الفلسفية التركيبية لهذه المعطيات ومن ثم فقد ارتبطت فلسفة العصر بعلم النفس وبالفسيولوجيا.

ومن ناحية أخرى فاننا نلاحظ اهتمام فلاسفة الانارة بالدفاع عن حقوق الافراد وحرياتهم الخاصة والعامة وأهمها حق الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية ولهذا فقد طالبوا بحرية الفكر وحرية التعبير والنشر حتى تزول جميع المراقيل التى كانت تعترض طريق الباحثين والمفكرين الاحرار، وكان عليهم تحقيقا لذلك أن يهاجموا تدخل الكنيسة أو الدولة وأن ينتقدوا سلطتها المكلفة فى شئون العقيدة والسلوك وكان من تأثير

هذه الحركات والاتجاهات أن انتشرت افكار الحرية فى كل مكان واشتدت المطالبة بقيام حكومات شعبية وديمقراطية تتصدى للدفاع عن حقوق الانسان.

ولقد بدأت هذه الحركة فى انجلترا وذلك اذا اعتبر ثورة ١٦٦٦ ضربا من الممارسات الفعلية لحق الشعوب فى اختيار ما تشاء من أشكال الحكم ونظمه. ولقد كانت ثورة انجلترا مصدر وحى والهام لاعداء الثورتين الامريكية ١٧٧٦م والفرنسية ١٧٨٩م.

وعلى هذا فإن عالمنا الحديث مدين إلى حد كبير لعصر الانارة بما ابتدعه من اراء تقدمية على المساواة والحرية السياسية وحق الشعوب فى الاستقلال والحرية الاقتصادية والتسامح الدينى وشجب التمييز العنصرى والمناداة بحرية الفكر والنشر والايمان بالقومية وإمكان التقدم الاجتماعى ونبذ الخرافات والعرافة والسحر والتنبؤ بالمستقبل وتسخير الارواح والاشباح وابتداع مناهج جديدة فى التربية.

ولقد أشرق بالفعل نور العقل على هذا العصر الذى تميز بتحكيم العقل فى كل شىء وحتى فى أمور الدين بحيث اعتبر بحق مرحلة اشراق وتنوير تمكن الذهن الانسانى خلالها من ان يطهر نفسه من رواسب الماضى واوهامه وغيبياته التى تراكمت على صفحاته فكادت تحجب بهاء بريقه وسطو نظراته الفاحصة المتعمقة.

ومما لا شك فيه أن الفليسوف جون لوك كان الرائد الاول فى حركة الانارة وقد تأثر به فلاسفة الحرية الفرنسيون من أمثال فولتير فى أرائه عن الحرية والتسامح ومونتكير فى نظرينه عن فصل السلطات وجان جاك روسو فى العقد الاجتماعى.

■ ■ ■

7
الفلسفة الحديثة

أثرت فسلفة كانط فى العديد من المنظومات الفكرية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر الميلادى على يد فريدريك هيجل وكارل ماركس، الألمانيين، حيث شرح هيجل نظريته حول التغير التاريخى التى تُسمى الجدلية الهيجلية، بأن التنازع بين المتناقضات يؤدى إلى نشوء وحدة جديدة ثم إلى نقيضها. وقد حول ماركس نظرية هيجل إلى ما يسمى المادية الجدلية. يعتقد ماركس أن الأشياء المادية وحدها واقعية، وأن كل الأفكار مبنية على أساس اقتصادى، وأن التنازع الجدلى بين الرأسماليين والعمال الصناعيين، سوف يفضى إلى قيام الشيوعية التى سماها الاشتراكية نظامًا اقتصاديًا وسياسيًا.

أما فريدريك نيتشه، الفيلسوف الألمانى فقد كان مُلحدًا؛ حيث أعلن فى كتابه هكذا تكلم زرادشت الذى صدر فى ١٨٨٣-١٨٨٥م أن الله قد مات، وقصد بذلك أن فكرة الإله فقدت ما لها من قوة بوصفها دافعًا وضابطًا لسلوك الناس، وما عليهم إلا أن يبحثوا عن فكرة أخرى، يهتدون بها فى حياتهم، وقد تنبأ نيتشه بظهور السوبرمان أو الإنسان الأمثل الذى لا يشكو من ضعف البشر، ولا يحتكم إلى الأخلاق لأن الاحتكام إلى الأخلاق من شيم الضعفاء وليس من شيم الأقوياء. فالسلوك ينبغى أن يكون قائمًا على إرادة القوة؛ أى ميل الإنسان للسيطرة على غيره والتحكم فى أهوائه، والسوبرمان سوف يسعى إلى نوع جديد من الكمال والتفوق بما له من قدرة على تحقيق مسعاه للسلطة بأسلوب الأقوياء، لا بأسلوب الضعفاء.

سيطر مذهب المنفعة فى إنجلترا خلال القرن التاسع عشر الميلادى بزعامة جيرمى بينثام، وجون ستيوارت ميل. قال النفعيون: أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس هو

معيار الحق والباطل؛ أى أن المنفعة هى التى تحدد اتجاه الحقيقة، صدقًا كان أم كذبًا. كذلك فكل المؤسسات الاجتماعية وبالأخص المؤسسة التشريعية والحكومة ينبغى تحويلها إلى جهاز يحقق أكبر قدر من السعادة. يقول ميل فى كتابه خضوع النساء الذى صدر (١٨٦٩م): إن هذا الخضوع القانونى للرجال ينبغى تعويضه بمبدأ المساواة التامة، وقد اعتُبرت هذه الفكرة من الأفكار الثورية فى عصر ميل.

شهدت الفلسفة فى القرن العشرين الميلادى انتشار خمس حركات رئيسية، اثنتان منها: الوجودية والظواهرية كان لهما تأثير كبير فى بلدان أوروبا الغربية. أما الحركات الثلاث الأخرى: الذرائعية، والوضعية المنطقية، والتحليل الفلسفى فقد مارست تأثيرها خصوصًا فى الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

فى منتصف القرن العشرين الميلادى أصبح تأثير الوجودية ملحوظًا؛ وذلك أن الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥م) ولّدت شعورًا عامًا باليأس والقطيعة من الوضع القائم. هذا الشعور قد أفضى إلى الاعتقاد بأن الناس عليهم أن ينشئوا القيم التى تليق بهم فى عالم أصبحت القيم القديمة فيه عديمة الجدوى؛ كما أن الوجودية تلح على القول: إن الأفراد يجب عليهم أن يجددوا اختياراتهم وبذلك يعبرون عن شخصيتهم المتميزة، لأنه لا توجد أنماط موضوعية تفرض على الفرد فرضًا. ويُعتبر الكاتب الفرنسى جان بول سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين.

أما الفلسفة الظواهرية فقد أنشأها الفيلسوف الألمانى إدموند هوسيرل، الذى تصور أن مهمة الظواهرية - وبالتالى مهمة الفلسفة - تتمثل فى وصف الظاهرة؛ أى موضوعات التجربة الشعورية، وصفها بدقة وبكيفية مستقلة عن كل الافتراضات المشتقة من العلم. ويعتقد هوسيرل أن هذا العمل من شأنه أن يؤدى إلى إدراك الواقع إدراكًا فلسفيًا.

أما الفلسفة الذرائعية التى يمثلها فى القرن العشرين الميلادى الأمريكيان وليم جيمس وجون ديوى، فتؤكد أن المعرفة خاضعة للعمل، وذلك أن اشتمال الأفكار على المعانى والحقائق متعلق بمدى ارتباطها بالتطبيق.

أما الفلسفة الوضعية المنطقية التى نشأت فى فيينا بالنمسا فى العشرينيات من القرن العشرين الميلادى فتقول: إن الفلسفة ينبغى أن تحلّل منطق لغة العلم. وهى تعتبر العلم المصدر الوحيد للمعرفة وتدعى أن ما وراء الطبيعة لا فائدة منه، اعتمادًا على مبدأ إمكانية التحقق؛ أى أن القول لا يكون له معنى إلا إذا ثبت بالتجربة الحسية أنه مطابق للحقيقة، ويعد البريطانى السير ألفريد جول آير من أكبر فلاسفة المذهب الوضعى المنطقى.

حاولت الفلسفة التحليلية عامة أن توجد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة ومفاهيمها، كما حاول بعض اتجاهات هذه الفلسفة أن يبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية التقليدية تتحَلُّ تلقائيًا - أى أنها تزول - بمجرد تحليل العبارات التى صيغت بها. وهناك اتجاهات أخرى منها تستعمل التحليل اللغوى من أجل إلقاء الأضواء على المشكلات الفلسفية التقليدية لكن من غير أن تزيلها. ومن أشهر الفلاسفة الذين مارسوا منهج التحليل الفلسفى، برتراند راسل، ولودفيج فيتجنشتاين، الذى وُلد فى النمسا، لكنه درس وتعلم فى إنجلترا

ظهور المادية الجدلية

التاريخ الرسمى لمفهوم الجدلية بالمعنى الحديث للكلمة يبدأ مع كانْط. ولكن هذا المفهوم لم يعرف نفوذاً كبيراً ولم يتخذ دلالة ذات علاقة مباشرة بالعلوم الاجتماعية إلا انطلاقاً من هيجل ومن ماركس على وجه الخصوص بعد هيجل.

فمفهوم الجدلية ومفهوم التناقض الذى يرافقه، لدى هيجل كما لدى ماركس، مفهومان متعددان المعانى بالتأكيد. ولكنهما يدلان فى الحالتين - إذ نتجاوز الفروق بين المؤلفين، التى يلخصها التقابل التقليدى بين مثالية هيجل ومادية ماركس - على حدس ذى أهمية أساسية فى تحليل الظاهرات الاجتماعية، أعنى أن العاملين الاجتماعيين يمكنهم أن يسهموا، لمجرد أنهم يسمون وراء غرض من الأغراض، فى إحداث حالة من الأمور متميزة من الغرض المنشود - وربما متناقضة معه. فالسيد يرغب، فى جدلية السيد

والعبد من كتاب هيجل، فينومينولوجيا الفكر، في أن يعترف به العبد سيداً. ولكن السيد يعترف، بفعل ذلك نفسه، بإنسانية العبد ويعترف بتماثل السيد والعبد بالتالي. فقانون الانخفاض النزوعي لمعدلات الربح، الذي يظهر في الكتاب الثالث من رأس المال، فرضٌ كلاسيكي آخر. وتكمن مصلحة الرأسماليين، بوصفهم في وضع من التنافس بعضهم مع بعض الآخر، في البحث الدائم عن تحسين إنتاجية مشروعاتهم. ولكنهم يسهمون، إذ يفعلون ذلك، في تدمير القاعدة التي يتكون الربح انطلاقاً منها (وفق النظرية الماركسية، لأنهم يقلصون عندئذ نصيب العمل في عوامل الإنتاج). فهم يسهمون إذاً في تدمير الرأسمالية في نهاية المطاف. كذلك أخذ رأسماليو كتاب ماركس، شقاء الفلسفة، بوصفهم خاضعين لهاجس خفض تكاليفهم في الإنتاج بغية مقاومة منافسيهم، ينفذون في الورشة أعمال الغزل التي كانت تنفذ في المزرعة فيما مضى. إنهم كوّنوا عندئذ، دون أن يقصدوا، طبقة من البروليتاريين تتعارض مصلحتهم تعارضاً أساسياً، في رأي ماركس، مع مصالحهم. ويفرض عليهم منطق وضع التنافس، الذي يجد الرأسماليون أنفسهم فيه يواجه بعضهم بعض الآخر، أن يستثمروا حتى يحتمي بعضهم من بعضهم الآخر. إنهم يسهمون على هذا النحو في نمو الصناعة والبروليتاريا. إنهم يضخمون ويسلحون، دون أن يقصدوا، جمهور خصومهم.

فمفهوم الجدلية، الذي لا يمكنه أبداً أن يكون، كما يشاء غورفيتش، إناءً مفهومياً واسعاً يشمل مفهومات متنافرة كمفهومات (تبادلية المنظورات)، (التضمن المتبادل)، (السببية الدائرية)، يلخص إذاً، لدى هيجل ولدى ماركس على وجه الخصوص، حدساً أساسياً: أعني أن بعض المنظومات تحض الفاعلين الاجتماعيين على سلوكات تولد نتائج غير مقصودة، وربما غير مرغوبة من وجهة نظرهم. وتكوّن بنية هذه المنظومات في بعض الأحيان، حتى لو كان الفاعلون الاجتماعيون واعين للمفعولات الإنتاجية العكسية لأعمالهم، في حالة لا يمكنهم أن يصححوها بسهولة: الرأسمالي الذي يتخلى، وهو في وضع التنافس، عن تحسين إنتاجيته يحكم على نفسه بالدمار، إلا إذا كان منافسوه يتخذون القرار نفسه بفعل معجزة.

إن مفهوم الجدلية لدى هيجل ولدى ماركس ـ وكذلك لدى سارتر فيما بعد ـ تجاوز هذا الحدس الأساسى. وأراد المؤلفان أن يريا فى التناقضات (بالمعنى الجدلى) محرك التغيير الاجتماعى والتاريخ. وطمح هيجل، ثم انجلز، فى إضفاء الكلية على (قوانين) الجدلية والى أن يمدّاها على الطبيعة نفسها. بيد أن الأمر المؤكد فى أيامنا هذه أن (التناقضات) لا تكون، إذا كانت تؤدى دوراً مهمًا فى تحليل التغير الاجتماعى، سوى فرض خاص. فالتغيير غير مشتق بالضرورة من التناقضات. والتناقضات لا تولد التغيير بالضرورة. أضف أن هيجل وماركس تبنيا رؤية للتغير والتاريخ ذات نزعة حتمية بمغالاة. وهكذا فإن الأمثلة فى كتابى ماركس، شقاء الفلسفة ورأس المال، اللذين ذكرناهما أعلاه بسرعة، تحلل التغيير الاجتماعى وكأنه لعبة ميكانيكية من (التناقضات). ولكن السعة الميكانيكية والحتمية لهذه اللعبة هى نتيجة فرضين قابلين للنقاش:

١- بنية منظومة التفاعل التى تحكم العلاقات بين الرأسماليين (بنية المنافسة) يُفترض أنها ثابتة.

٢- منظومة التفاعل بين الرأسماليين من جهة، والبروليتاريين من الجهة الأخرى، يُفترض أنها ذات ضرب من بنية لعبة لا نتيجة لها. والحال أن القضية الثانية تمتنع عن أن تكون مقبولة منذ أن تتطور حركة نقابية مهمة، لأن للسلطة النقابية عندئذ قدرة على أن تحوّل جزءاً من زيادة الإنتاجية لمصلحة الطبقة العاملة. كذلك يمتنع الفرض الأول عن أن يكون صحيحاً منذ أن يحدث تمركز يتيح للرأسماليين أن يباشروا التفاهم بينهم. وتتحطم اللعبة الميكانيكية للتناقضات، فى الحالتين، بفعل ظهور التجديدات الاجتماعية (سلطة نقابية، تفاهمات، الخ). وليس بوسعنا، بالمقابل، أن نصف سيرورة تطورية أنها تسلسل من التناقضات إلا إذا أهملنا القدرات على تجديد المنظومات الاجتماعية.

والتقييمات المتباعدة المنصبة على جدلية هيجل وماركس ناجمة على وجه الدقة من أن هذا المفهوم:

١- يلخص حدساً ذا أهمية لا مجال للطعن فيه (العمل الاجتماعى ينتج على الغالب نتائج تتناقض مع الأغراض التى ينشدها الفاعلون الاجتماعيون).

٢- يفسره هيجل وماركس بوصفه المحرك الأساسى للتاريخ، إن كارل بوبر (ما الجدلية؟)، الحساس للجانب الثانى من هذا المفهوم على وجه الخصوص، يُدرج الجدلية فى الإدانة التى يطلقها ـ لأسباب وجيهة ـ على مفهوم قانون التاريخ. ويفسر لويس شنايدر، (الجدلية فى علم الاجتماع)، الحساس على وجه الخصوص للجانب الثانى منه، (جدلية) ماركس بوصفها التعبير الخاص عن حدس موجود فى كل تاريخ علم الاجتماع.

وإذا كان تاريخ مفهوم الجدلية الحديث مرتبطاً على وجه الخصوص باسمى هيجل وماركس، فذلك ناجم بصورة خاصة من نجاح الماركسية السياسى. ذلك أن (تناقضات) العمل الاجتماعى كانت، دون أن تكون الكلمة المستعملة، تكوّن موضوع شروح من جانب مؤلفين عديدين خلال القرن الثامن عشر. ويتساءل ماندوفيل، فى القصة الرمزية للنحل، عما إذا كان العمل الوظائفى المنسجم للمجتمعات يفترض مواطنين فاضلين، أعنى يحترمون المصلحة العامة. فهل تتضمن المجتمعات الإنسانية، كمجتمعات النحل، أفراداً يكونون حريصين على الخير العام؟ كلا، يجيب ماندوفيل فى مقولة شهيرة: العيوب الخاصة هى التى تصنع الفضيلة العامة: الحسد، الزهو، عدم الثبات، هى محركات التجارة وتصون فكر الابتكار. (إلى حد كان الفقراء انفسهم يعيشون أفضل من الأغنياء سابقاً ... ويرى روسو، فى كتابه، مقالٌ فى اللا مساواة والعقد، أن الحرية الطبيعية تفضى إلى مفعولات غير مرغوبة. ويندفع الأفراد فى حال غياب الضروب الأخلاقية والاجتماعية من القسر، إلى ألا يأخذوا بالحسبان التزاماتهم. ولكنهم يحرمون أنفسهم، إذ يفعلون ذلك، من منافع بارزة مفادها أن التعاون يمكنه أن يحققها لهم. فمصلحتهم تكمن إذاً فى أن يقبلوا القسر قبولاً حراً وأن يقايضوا حريتهم الطبيعية مقابل الحرية المدنية، التى تتضمن مفعولات أخرى غير مرغوبة (انظر مقالة روسو). وتمثل (اليد الخفية) لدى آدم سميث تمثيلاً مسبقاً، هى أيضاً، مفهوم التناقض بالمعنى الجدلى للمصطلح: وإذ يلاحق العاملون الاجتماعيون مصلحتهم الخاصة ملاحقة أنانية، فإن بوسعهم أن ينتجوا بالمناسبة مفعولات مرغوبة وتبدو فى الظاهر غيرية (بفعل التنافس القائم فيما بينهم، فأصحاب البقاليات يخدمون مصالح المستهلك بالتنافس فيما بينهم). وثمة مفعولات مشابهة كان مونتسيكيو قد لاحظها.

فلمفهوم (اليد الخفية) لدى آدم سميث، ولمفهوم (الجدلية) لدى ماركس، بعدٌ تحليلىٌ وبعدٌ أيديولوجى معاً ودون أى تمييز. وإذ يشارك آدم سميث ماندوفيل فى تفاؤليته، فإنه يرى (اليد الخفية) ضعيفة التأثير على نحو أساسى: المفعولات غير المقصودة لتجميع الأعمال الفردية هى: على وجه العموم، إيجابية ومرغوبة. إنها تصبُّ فى اتجاه الخير العام، والمصلحة العامة، والتقدم الاجتماعى. ويدرك ماركس أيضاً لعبة التناقضات الجدلية بوصفها الآلية التى يُقاد التاريخ بواسطتها نحو نهاية سعيدة. وتعبّر (اليد الخفية) و(الجدلية) عن روح العصر التى تميز النصف الثانى من القرن الثامن عشر وجزءاً من القرن التاسع عشر. إن التقدم، الذى يمنحه نمو العلوم والتقنيات منزلة بديهية، لم يعد ممكناً أن يُعزى إلى العناية الإلهية، فى عصر تنتشر فيه (الريبية): فلا بد لنا إذاً من أن نتخيل بدائل علمانية لمفهوم العناية الإلهية. وتمثل (اليد الخفية) و(الجدلية) هذه البدائل. وكانت (الجدلية) بالطبع تمثيلاً أكثر قبولاً للعناية الإلهية انطلاقاً من اللحظة التى ولد فيها تصنيع المجتمعات الأوروبية نزاعات طبقية حادة. وهذا هو السبب الذى من أجله وجدت نفسها تتمتع بمكانة أكبر.

وتجنب المؤلفون، فى علم الاجتماع الحديث، هذه الكلمة نفسها، كلمة (الجدلية) تجنباً سببه بصورة أساسية دون شك تلك التقلبات التى طرأت عليها نتيجة استعمالها السياسى. وفى ظل كلمات متنوعة إنما نكتشف إذاً ذلك الحدس الأساسى الذى يحتويه هذا المفهوم: مفعولات التركيب، مفعولات التجميع، المفعولات المنبعثة، المفعولات المنحرفة، الفائية العكسية (سارتر) المفعولات الحدسية العكسية، الخ. ومفعولات (الجدلية) التى أوضحها البحث السوسيولوجى عديدة. مثال ذلك: (النبوءة التى تتحقق من تلقاء ذاتها) لميرتون (وإذ يعتقد الزبائن بعدم ملاءمة المصارف، فإنهم يجرون سحوبات متزامنة تسبب الإفلاس المرهوب فعلاً)؛ مفعولات الأخلاق الكالفينية على نمو الرأسمالية فى رأى فيبر (يبحث الكالفينى عن النجاح الاقتصادى فى هذه الحياة الدنيا، آملاً أن يجد فيها علامة خاصة فى الآخرة؛ إنه يسبب دون قصد، إذ يفعل ذلك، تراكم رأس المال)؛ مفعولات إضفاء الديمقراطية على المجتمع، التى ينتجها جهد النخبات من أجل الدفاع عن

امتيازاتهم (بيرهن ميلر، فى بداية القرن التاسع عشر، على أن الشرعة الكبرى نجمت من رغبة النبلاء فى توطيد موقعهم إذ وضعوا حدوداً للسلطة الملكية، ولكنها انقلبت لمصلحة الفلاحين مع تحسين شروط حياتهم: (تحديدات السلطة الملكية... انقلبت لمصلحة المتحد، فى مجموعه، كما لو أن هذه التحديدات كانت قد انبثقت فى الأصل عن روح وطنية سامية) (انظر أيضاً، فى الاتجاه نفسه، ذلك التحليل الكلاسيكى لتوكوفيل فى المجلد الثانى من كتابه النظام القديم فيما يخص مفعول ارتكاس النبلاء ضد السلطة الملكية فى بداية الثورة).

إن مفاهيم (المفعول المنبعث)، (مفعول التركيب)، (النتائج غير المقصودة)، كما يستخدمها علم الاجتماع الحديث، محرومة على وجه العموم، فى أيامنا هذه، من كل إحالة إلى فكرة التقدم. ولم تعد مهمة جعل التاريخ يتقدم تقع على عاتق (التناقضات) ونحن نجد هذه المفاهيم مقترنة بالحرى، من وقت إلى آخر، بأيديولوجية إعادة الإنتاج (يُفترض عندئذ أن (اليد الخفية) لا تؤمن بالتقدم، بل تؤمن بثبات "البنيات الاجتماعية" وديمومتها. ولكن غالبية علماء الاجتماع الحديثيين تتفق على أن مفعولات التركيب ذات دلالة اجتماعية متغيرة وعلامة متغيرة. إنها يمكنها أن تولد تحولات اجتماعية، أو تولد، على العكس، ضروباً من الجمود. إنها يمكنها أن تكون مرغوبة بالنسبة للبعض الآخر، وأن تتضمن جوانب مرغوبة وجوانب غير مرغوبة، وأن تكون مرغوبة فى زمن أول وغير مرغوبة فى زمن ثان، وأن تكون تراكمية أو ألا تكون.. وهكذا أدى نمو الطلب والمنافسة المدرسيين بعد عام ١٩٤٥ دون أن يسعى أحداً أبداً إلى هذه النتيجة، إلى أرباح فى الإنتاجية مفيدة للجميع. ويرى دونيسون أن تطور التمدرس يشرح، فى جزء كبير منه، ذلك النمو الاقتصادى للمجتمعات الصناعية فى الفترة الزمنية التى تلت الحرب العالمية الثانية، وهذا التطور أحدث فى الوقت نفسه تضخماً مدرسياً بحيث إن كثيراً من الأفراد ينبغى لهم أن يوظفوا فى تعليم أطفالهم مبالغ كبيرة جداً بالقياس على المكانة الاجتماعية المهنية التى ستكون من نصيبهم فيما بعد؛ ويميل هذا التضخم إلى أن يجعل من الشهادة شرطاً تتعاظم ضرورته ويتعاظم عدم كفايته للارتقاء الاجتماعى. فثمة مفعولات غير مقصودة، إيجابية وسلبية، تظهر فى هذه الحالة بوصفها متضافرة على نحو لا ينفصم.

وثمة مسألة أخيرة جديرة بأن نلفت الانتباه إليها. لم يقتصر علماء الاجتماع الحديثون على تطهير الحدس الأساسى الذى يحتويه مفهوم الجدلية من ضروب العدوى الأيديولوجية التى جعلت منه، لدى ماركس، بديلاً علمانياً عن مفهوم العناية الإلهية، إنهم واعون أيضاً واقعاً مفاده أن الأمر الذى لا بد فى الوقت نفسه، إذا كان من الضرورى أن نأخذ بالحسبان فى التحليل السوسيولوجى (قوى اجتماعية) مغفلة ومفعولات لا إرادية تمثلها مفعولات التركيب، يكمن فى أن نتفحص معاً قدرات التدخل الإرادى فى هذه القوى الاجتماعية التى تتوافر لكل منظومة اجتماعية ـ ونقول، على نحو أدق، التى تتوافر للفاعلين الاجتماعيين الذين ينتمون إلى منظومة اجتماعية ـ تفحصاً وفق مقياس متغير بحسب الحالات. فالناس لا (يصنعون التاريخ دون أن يعلموا أنهم يصنعونه) فحسب، ولكن لديهم القدرة أيضاً على أن يحولوا إرادتهم إلى تاريخ.

مادية جدلية (١)

المادية الجدلية ركن أساسى من أركان الفلسفة الماركسية، تعتمد على قوانين الدياليكتيك وبناها كارل ماركس بالاستناد إلى جدلية فلسفة هيجل ومادية فلسفة فيورباخ وكتب حولها الكثير من الكتب وأبرز من كتب عنها كان ستالين. أساس الفلسفة الجدلية هو انها تعتبر ان الفكر هو نتاج المادة وان المادة ليست نتاج الفكر، ففكر الانسان نتاج مادى من عقله وليس الانسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليون.

شرح المادية الجدلية

من المسلم به عند الفلاسفة المثاليين والفلاسفة الماديين أن هناك قانون السببية الذى ينتهى بخالق بدون مخلوق لكن الماديين يعتقدون بأولوية المادة أما المثاليون فيعتقدون بأولوية الفكر أو الروح. فالماديون يعتمدون على الأبحاث العلمية التى تنفى زوال المادة أما المثاليون فمنهم من يقول إن المادة ليست موجودة بل هى انعكاس لوعى الإنسان وبالتالى غير موجودة أما الماديون فيقولون إن المادة موجودة بشكل مستقل عن وعى الإنسان ويعرفون المادة بكل ما تتحسسه حواس الإنسان الخمس بينما يقول المثاليون ان حواس

الإنسان تعكس تصورات فى وعى الإنسان وهى غير موجودة فى الواقع بشكل مستقل عن الوعى هذا هو ما يسمى الصراع بين الفلسفة المادية وباقى الفلسفات المثالية. ان الفلسفة المثالية تحاول تفسير الوجود انطلاقا من علة خارجية، وان الوجود المادى هو انعكاس لوعى أكبر وبالتالى فإن الوجود المادى هو مغاير للوجود "الروحى" أو "غير المادى" ان هذا المفهوم يعتبر أن الوجود المادى ساكن ومخلوق ومسير من قبل "الفكر" أو "الوعى". ان الفسلفة المادية تعارض هذا التصور وتشدد على اهمية الوجود المادى فى إعلاء وتوليد الفكر والوعى. ان الوعى هو انعكاس للمادة وليس العكس.

ماركس قام بمزاوجة مادية فيورباخ الساكنة مع مثالية هيجل التاريخية وخرج طفل جديد يسمى المادية الجدلية هى مادية بحتة بكل ما تعنى الكلمة من معنى لكنها تؤمن بالتطور وفق قوانين الدياليكتيك الثلاثة وهى:

- نفى النفى.
- وحدة صراع المتناقضات.
- تحول الكم إلى كيف.

المادية الجدلية تنفى أن تكون المادة قد خلقت من العدم وتنفى أنه يمكن أن يتم نفى المادة وكانت الأبحاث العلمية فى بدايتها حيث كان يستدل بقانون مصونية الطاقة ونظرية داروين لإثبات كلامهم ولكن أصبح قانون لافوازيه يتم تدريسه فى الجامعات وقانون لافوازيه المنسوب للعالم الفرنسى لافوازيه ينص بأن المادة لا تخلق من العدم ولا تفنى بل تتحول من شكل إلى آخر، وهو القانون الذى ما زال مثبتاً حتى وقتنا الحاضر حيث إنه تم الوصول إلى عمق الذرة ونواة الذرة ولم يثبت إمكانية فناء المادة ومازالت حتى وقتنا الحاضر المدارس كافة تعلم الطلاب ان المواد الداخلة بالتفاعل تساوى المواد الخارجة من التفاعل حيث إن جميع العلوم مازالت تقف إلى جانب الفلسفة المادية.

ان ماركس يعتبر ان التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقى الذى يعتبره المحرك الاساسى للتاريخ. ان ما يسميه البناء الفوقى الذى هو الانظمة السياسية، القيم الاجتماعية،

والاديان، هو انعكاس للواقع الطبقى والمادى المعاش. ان هذا ينسجم مع النزعة المادية لتفسير التاريخ المتناقض مع النزعة المثالية لتفسير الاخير. قام ماركس بقلب ديالكتيك هيجل "رأسًا على عقب". إن المادية الجدلية تعتمد أساسا على مفهوم الحركة الدائمة "الذاتية" أى عدم الحاجة إلى محرك خارجى وهى تتعارض مع المادية الكلاسيكية السكونية التى تعتبر أن الفكرة هى انعكاس سكونى للمادة. من هذا المنطلق فإن المادية الجدلية تنفى الحاجة إلى محرك أولى للكون وللحياة. ان نظرية النشوء لداروين والنظريات البيولوجية الحديثة تثبت صحة المادية الجدلية.

ان نظريات ما بعد الحداثة التى تشدد على أهمية "شخصانية المعرفة" والتشكيك بموضوعية المعرفة تتحدى المادية الجدلية ولكنها بنفس الوقت تتحدى اسس المعرفة. ان المادية الجدلية تشدد على موضوعية الوجود وامكانية دراسته باستقلالية عبر المراقبة والاختبار. لقد حذر لينين لاحقا من أن السلاح الاخير فى يد الامبريالية والرأسمالية هى أبستمولوجيا المعرفة التى سوف تعمل على هدم الاسس النظرية للمعرفة بسبب فشلها فى ربح المعركة الفلسفية والمنطقية مع المادية الجدلية والمادية التاريخية.

ظهور المادية الجدلية (٢)

لم يكن لدى الفلسفات الغربية وهى تخرج من العصر الوسيط الدينى المسيحى سوى الاعتماد على فلسفة أرسطو مادةً ومنهجا، وكانت التطورات الصناعية والتحولات المختلفة تدفع العلوم نحو استيعاب مختلف للحركة، وقد قام ديكارت ونيوتن بطرح مفهوم جديد للحركة هو الفلسفة الميكانيكية، وقد رأينا الفلسفة العربية الإسلامية السابقة وهى تستعين بمنهج أرسطو ذاته ورؤيته لفهم الحركة، فكان أقصى جهد لها هو فهم حركة الأجسام فى المكان.

ولكن الأدوات والمعلومات التى توافرت فى العصر الأوروبى الجديد، التى قام بها جاليليو وكوبرنيكس وغيرهما من العلماء أتاحت فهم حركة الكواكب والشمس بطريقة مختلفة عن السائد فى العصر القديم، ما جعل ميكانيكا فهم الأجسام الكبيرة تسيطر

على الوعى العام بالحركة. وقد تمظهرت هذه لدى نيوتن بقوانين الجاذبية. وحددت هذه الفلسفة ميكانيكا الأجسام عموماً حيث الحركة فى المكان- الزمان تقوم على قوانين مادية محضة، أى قوانين من داخل المادة، ولكن الداخل هنا بمعنى حركة الأشياء، فظل التناقض المادى الجسمى الخارجى الآلى هو المسيطر على فهم هذه الحركة الأبدية العامة، لكن كان لا بد من وجود مصدر لظهور هذه الحركة فكان الإله. وهنا تتآلف الفلسفة الميكانيكية مع الدين بإعطائه إشارة خلق الساعة الكونية، وتوقيتها، وربما إنهائها، لكنها كذلك تفصل الحركة عن عمليات خلق الكون الغيبية، وأدى طرحها بأن الشمس مركز المجموعة الشمسية وتكون المجموعة من سديم، إلى توجه العلوم نحو إعادة النظر فى المعطيات الفكرية الأرسطية بشأن مصدر الحركة وبشأن الطبقات السفلى من تاريخ الكون والمادة، وبالتالى يفتح الآفاق لقراءة الظاهرات المادية الصغرى والمواد والكائنات المختلفة.

وهكذا فإن الفلسفة الميكانيكية وهى تنشئُ العلومَ الحديثة كانت تتعرضُ هى نفسها للزوال. فهذه الفلسفة الميكانيكية بتطبيقها على مجالات الحركة فى أجسام أصغر، وظاهرات ذات تحولات مركبة كعمر طبقات الأرض وكيفية احتراق المواد وكيفية ظهور أنواع الأحياء لم تستطع أن تصنع إجابات علمية. كان تطبيقها على هذه الظاهرات يقوم على إرجاع عنصر التحول إلى عوامل خارجية وإلى غازات غير محددة، لكن تطورَ الصناعة الكبير كان يخضع هذه المواد المجهولة إلى الكشف، فغدت عوامل تحول المادة الفيزيائية والكيميائية تقوم على الذرات والجزيئيات الداخلية، وبدا يظهر أن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة تتحول إلى مادة، وان قانون بقاء المادة قانون علمى أساسى.

أظهرت الجيولوجيا أن طبقات الأرض لها تحولات طويلة وأنها لا تتوقف عن الحركة. المواد كعناصر محددة تكشفت وظهر لتكوينها ولتمازجها قوانين محددة. تم اكتشاف تطور الخلية الحية، وأن أنواع الأحياء نتاج تطور تاريخى طويل.

إن كل أنواع الحركة هذه مغاير للحركة الميكانيكية وقوانينها، وكان ذلك يستدعى قيام فلسفة جديدة، تكشفُ الطبيعةَ المعقدة المركبة للحركة وأنواعها فى كل أقسام العلوم

الطبيعية والاجتماعية كذلك، والأخيرة قد دخلها زلزال التحول أيضا، وكان ظهور فلسفة جديدة يستدعى تفكيك الارتباط بين الفلسفة الميكانيكية والدين، ولكن أخذت المعضلة هذه تتعقد مع ارتباطها بالصراعات الفكرية والسياسية، حيث يلعب الدين التقليدى دوراً محوريا.

إن كشف أنواع الحركة فى الأجسام الطبيعية من داخلها، وهو أمر يتناقض مع الفكر الدينى التقليدى حيث الحركات قادمة من الغيب، قد ترافق مع تفكيك السلطات الديكتاتورية الدينية والسياسية، فأخذ «الشعب» ينتزع السلطات وراح المنورون يجدون فى البناء الاجتماعى قوانين تطوره الداخلية بمعزل عن المؤثرات الخارجية الغيبية.

إن تركيز السلطة فى البرلمان هو أشبه باكتشاف قوانين الحركة فى المادة، والمادة هذه الكينونة المحتقرة من قبل الفلسفة الأرسطية والدينية السابقة غدت هى بؤرة الوجود.

إن رؤية أسباب التحولات داخل المادة الطبيعية والاجتماعية والبشرية، كان يعنى صراعاً طبقياً بين المنتصرين على الإقطاع السياسى- الدينى الحاكم، فقد ظهر جناحان للمنتصرين، الجناح البرجوازى الذى آلت السلطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إليه، والجمهور العمالى الذى كان عليه أن يعمل بشكل شاق وفى ظروف متدنية من أجل أن تنتصر وتحكم البرجوازية.

لهذا فإن هذا الانقسام الطبقى انعكس على فهم الحركة وفهم الفلسفة، وأخذت القوى البرجوازية تتحالف مع الأقسام الثقافية الدينية والمثقفين التقنيين من أجل إعادة صياغة الفلسفة بحيث تتوارى لغتها الثورية السابقة، ويتم كشف الحركة فى المادة، من أجل أن تستمر العلوم الطبيعية والمصانع، دون أن يكون لهذا الكشف دلالات على الصراع الطبقى الدائر.

بدأت هذه الحركة الارتدادية التقنية الفلسفية فى البلد الذى انتصرت فيه البرجوازية أولاً وهو إنجلترا، فظهر جان لوك وديفيد هيوم وجون ستيوارت ميل وصاغوا فلسفة تعتمد على إنكار وجود قوانين موضوعية فى المادة، المستقلة عن الوعى، بل قالوا انه لا

يوجد سوى الحس البشرى وهو الذى يدرك، والعملية العلمية تدور فى مجال هذا الحس فقط، وما هو خارجه ليس فى بؤرة الوعى. وعضدت ألمانيا هذه الفلسفة لأسباب تاريخية، فالبرجوازية كانت متخلفة عن قريناتها فى البلدان الأوربية الأخرى، وقد ساندت الإقطاع البروسى العسكرى، فتأسست فيها فلسفاتٌ متضادة كثيرا، منها الكانطية ومؤسسها عمانويل كانط وهو نفسه العالم الذى اكتشف السديم فى المجرة وطرح تصوراً لكيفية نمو المجموعة الشمسية، حيث ركز هو الآخر على كون المعرفة حسية بدرجة أولى، ولكنه أكد موضوعية المعرفة وطرائق الوصول إليها، دون الوصول الكلى للحقيقة لأنه ستبقى أجزاء من الظاهرات خارج الكشف. أما الفلسفات المادية والجدلية فقد تنامت هى الأخرى فى ألمانيا، فظهر الجدل لدى هيجل، ولكن جدل هيجل مبنىّ على كون الفكرة المطلقة أو الروح هى التى تقومُ بالحركة، فهى فكرة مطلقة غيبية لكنها فى حركة تالية تتحد بالطبيعة وفى حركة ثالثة تتحد بالعقل، وهذه التحولات الثلاثة تشير إلى حركة الفئات الوسطى الألمانية عبر منظور هيجل المتوارى، حيث تنفصل عن الفكر الدينى والسلطة المطلقة وتتحد بالمادة الطبيعية والفكرية، ثم تتوجُ فى العقل الذى هو أيضاً الدولة البروسية!

إن الفئات الوسطى بالمنظور الهيجلى استطاعت أن تنفصل عن الدولة- الدين ولكن ليس بشكل كلى، فتتمظهر فى حركة «الروح». وهذا أسلوب فلسفى يونانى وشرقى قديم. ولكن ما يهم هنا هو طريقة الروح فى التحول عبر موقف أول الذى يتم تجاوزه فى حركة نفى مضادة، لأن الروح تعيش حالة صراع وتناقض، فتحل حالةُ تركيبٍ وتجاوز للنقيضين فى موقف جديد، ولكن الموقف الجديد يستتبع وجود تناقض آخر يؤدى إلى حركة جديدة وهكذا. هذا المنهج الجدلى كان اختراعاً ألمانيا، أى ظهر فى حالة ألمانيا الإقطاعية المتخلفة عن برجوازيات التحول الكبرى، وفى وجود الفئات الوسطى التى لم تتشكلْ كطبقةٍ قيادية، ومن هنا فالجدل يظهرُ فى شكلٍ دينى مثالى موضوعى، فهناك الفكرةُ المطلقة أو الروح وهى المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمادة المعبرة عن الطبقات الشعبية، وفى هذا السديم الفكرى الاجتماعى، المعبر عن حالة ألمانيا

القلقة، تدور فلسفةُ هيجل، منهجها الجدلى ثورى، وغلافها الفكرى محافظ، وبين الثلاثينيات والأربعينيات من تاريخ ألمانيا وأوروبا فى القرن التاسع عشر، تنفجرُ ألمانيا وتنفجر فلسفة هيجل معاً!

لم تحصل ألمانيا على فرصة تاريخية مطولة كى تشكل تحولها الديمقراطى، والبرجوازية تمشى فى حضانة عسكرية من قبل الدولة، وجاء هيجل بجدله التحولى ليطرح منهجاً مهماً فى فهم وتفعيل الحركة على مختلف الأصعدة، فانتقلت قيادة الحركة الاجتماعية إلى الفئات البرجوازية الصغيرة، ومنها ظهر فورباخ بماديته النافية لمثالية هيجل، وظهر اليسار الهيجلى، وهى قوى حاولت دفع البرجوازية لكى تنقض على الإقطاع دون فائدة.

وهذا هو ميلاد الماركسية. تشكلت فى لحظتها الأولية تلك كنقيض للطبقتين الإقطاعية والبرجوازية معا. أى اندفعت نحو العمال كملاذ أخير من الجمود السياسى الاجتماعى. وهنا كانت أشبه بصرخة سياسية أكثر منها علما. ومن هذه الصرخات سوف يرى لينين الماركسية. وهذه القضية ستبقى مشكلة كونية للبلدان المتخلفة عن البلدان المتقدمة ولرغبتها القومية الحادة فى اللحاق بالمتقدمين.

كانت عقلية «البيان الشيوعى» المكتوب من قبل ماركس وإنجلز تطرح تصوراً كونياً لقرون قادمة وليس لحل إشكاليات الصراع الطبقى الراهن فى ألمانيا نفسها، فكانت ألمانيا بحاجة إلى تشكيل تحالف برجوازى- عمالى يبعد القوى الإقطاعية العسكرية المتطرفة عن السلطة وليس لإزاحة البرجوازية التى لم تكن تحكم!

إن لغة المثقفين المنتمين للبرجوازية الصغيرة يسقطون هنا وعيهم السياسى التحويلى على الواقع الموضوعى فيطرحون مهمات غير ممكنة سياسيًا، فى إطار أيديولوجى مُسقط، وبطبيعة الحال يطرحون ذلك كصوت للطبقة العاملة، وهذا على المدى التاريخى صحيح، لكنه فى الواقع الراهن غير واقعى، وتداخل المدى التاريخى واللحظات السياسية الراهنة، بمهماتها العملية الكبيرة، لا يتطابق ويتداخل بصورة جدلية، فهيمنة الطبقات

العاملة تتم بعد قرون من التراكم السياسى والاقتصادى والثقافى لكنها كمهمة مرحلية غير ممكنة. وترتبت على لغة أقصى اليسار بمظاهرها الاجتماعية وثورتها هذه توجه البرجوازية الألمانية نحو أقصى اليمين، كذلك فإن ذهاب ماركس- أنجلز للعيش فى إنجلترا أضفى على لغتهما الثورية العاطفية الألمانية بعداً أكثر موضوعية، وبدأت عمليات الاكتشاف العلمى العميقة للرأسمالية والعلوم، التى حصيلتها كتب موسوعية مثل «رأس المال» و«جدل الطبيعة» وغيرهما، لكن الاستنتاجات ظلت فى الإطار التاريخى العام وليس داخل صراعات البنى الرأسمالية الوطنية بمختلف مستوياتها وليس البحث كذلك فى كيفية التغلب على الدوائر المتطرفة سياسياً وفكريا.

إن انتصار البرجوازيات الكبيرة فى الأقطار الرأسمالية الرئيسية تحقق بفضل انتصار أسلوب الإنتاج الرأسمالى وتوسعه العالمى وتدفق فيوضه على الفئات المالكة والوسطى، وأعطت ألمانيا نموذج الجمع بين الفكر الإقطاعى السابق والفكر البرجوازى التابع فكان الجمع بين أشكال الفكر الدينية والصوفية واللاعقلانية وبين أشكال من العقل والليبرالية المحدودة والمهيمن عليها وهى الثقافة البرجوازية- الإقطاعية الهجينة التى ترتبت على قيام البروسية البسمركية فى السيطرة على البرجوازية الخاضعة. ومن هنا رأينا ألمانيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وهى تتخلى عن الجدل الهيجلى وتروجُ فيها الكانطية والكانطية الجديدة والوضعية المنطقية والتجريبية. يقول جورج لوكاش: "إن جدل هيجل حين يحاول السيطرة على هذه المسائل فى منظور تاريخى، هو ذروة الفلسفة البرجوازية. إنه يمثل أقوى مشروع حاولته للتغلب على هذه المعضلات الجديدة: محاولة صهر طريقة قادرة على ضمان الفكر الإنسانى كاقتراب لا محدود وانعكاس للواقع بالواقع نفسه".

إن مشروع هيجل يظل مشروع فئات برجوازية لم تتشكل كطبقة قائدة لعملية التحول، ولهذا هو مفككٌ بين منهج جديد وبناء تقليدى، وتتخلى هذه الفئات عن الجدل واتجاهها للعلموية الوضعية، لكشف المادة الجزئية المحدودة المنقطعة عن قوانين بنية المادة الطبيعية

والاجتماعية، فهى هنا تمثل البرجوازية التى تدير المصانع المحتاجة للتقنية، فى حين أن اتجاهها للاعقلانية والصوفية وفلسفات الحياة هى للسيطرة على الوعى العام وإدارة الدولة والمجتمع، وهذا الانقسام بين وضعية علموية تجريبية وكانطية وبين فلسفة الحياة المتجهة للفاشية، جانبان يتكاملان يعبران عن هذا التزاوج الإقطاعى- البرجوازى وقد تحول إلى طبقة سائدة ذات أصول بروسية عسكرية وبرجوازية نهمة للاستيلاء على المستعمرات.

المادية الجدلية (٢)

قد أفرز التطور الفكرى فى أوربا فى القرن التاسع عشر عديدا من التيارات، والمذاهب الفكرية والفلسفية حتى عُد بحق قرن ازدهار الأيديولوجيا. وقد كانت الماركسية التى ارتبطت بالفيلسوف الألمانى كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) وكتابه الشهير «رأس المال» الذى ظهر أول أجزائه فى العام ١٨٦٧م ـ هى التيار الفكرى الأبرز الذى حظى باهتمام واسع جدا. وهذا الاهتمام يفوق فى مداه ما حظيت به التيارات الأخرى. ولعل اهم الأسباب فى هذه الحظوة الفريدة يكمن فى حقيقة كون الماركسية كانت تنطوى على رؤية اجتماعية، فقد كان ماركس يرى أن الأفكار لا تدرس بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية لأنها جزء من البنية الفوقية التى هى انعكاس للبنية التحتية التى تشمل علاقات الإنتاج ووسائله، فضلا عن كونها فلسفة عميقة تتوافر على أهم خصائص المذاهب الفلسفية الكبرى. وقد عَدَّ الفيلسوف الفرنسى سارتر، حين تحدث عن تطور الفكر الفلسفى الغربى، كارل ماركس واحدا من كبار الفلاسفة الغربيين على مدى تاريخ الفلسفة الغربية إلى جانب أفلوطين وأرسطو وكانط وهيجل.

الماركسيون والفلسفة:

الماركسيون أصحاب فلسفة واقعية حسية وهم يلصقون بها صفة العملية، ويرون أن الفكر الفلسفى هو أداة للتغيير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى وفهم قوانين التطور التاريخى، (أبو ريان،٢٠٠١، ٢٦).

تعريف المادية الجدلية ialectical Materialism

هى النظرية التى تقرر بأن المادة هى كل الوجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، وان ما هو عقلى يتطور عما هو مادى، ولا بد أن يفسر على أساس طبيعى، (ناصر، ٢٨١، ٢٠٠٤).

نشأتها:

أول من وضع مبادئ المادية الجدلية، هو الفيلسوف الالمانى الجنسية كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٧). وسميت بالماركسية نسبة لكارل ماركس الذى اسسها مع صديق عمره فريدريك إنجلز (١٨٢٠- ١٨٩٥).. ولكن الذى دعا اليها ونشرها هو لينين (١٨٧٠-١٩٣٤). ويطلق على هذه الفلسفة اسم المادية الجدلية، لأن أصحابها ومؤسسيها يعتقدون ان جوهر العالم هو المادة، والمادة فى نظرهم مستقلة، ووجودها سابق على فكرتها، وما الفكر الا انعكاس لما يقع خارجه فى العالم المادى الطبيعى، وفى الحياة الاقتصادية، والحياة الاجتماعية (المجتمع)، والحياة السياسية (نظام الدولة وشئون الناس)، وأكد هؤلاء (الماركسيون)، أن الأشياء والأفكار تتفاعل معاً فى حركة جدلية. إلا أن الأشياء المادية سابقة على وجود أفكارنا عنها، كما أن وجود هذه الأشياء الموجودة امامنا ولدينا فى تغير دائم وتطور مستمر. (ناصر،٢٠٠٤).

لقد تأثر ماركس بالفلسفة الالمانية المادية التى كانت سائدة فى عصره، فأخذ عن (هيجل) الجدل، حيث كان هيجل يبدأ جدله من الفكرة ويجعل الواقع نتاجاً لها، اما (ماركس) فبدأ الجدل من الواقع وجعل الفكرة نتاج الواقع المادى. وهكذا كان ماركس يرى أن كل شىء فى الوجود وحتى الإنسان نفسه وتفكيره، والمجتمع كذلك بما فيه وبمن فيه، كلها انعكاسات للمادة التى ترتد اليها، والتى يبدأ منها «الجدل» فالمادة اذن عنده اسبق من الفكرة وهى اصل وجودها.

كما تأثر ماركس بكل من الاقتصاد الانجليزى الذى ساد انجلترا بعد الانقلاب الصناعى، والذى اسسه ادم سميث ودافيد ريكاردو اللذان أثارا نظرية القيمة فى العمل.

وتاثر ماركس كذلك بالمذهب الاشتراكى الفرنسى فى حينه. لقد كان مراكس فيلسوفا ومفكرا مادياً، وألف مع زميله (فريدريك إنجلز)، مجموعة من الكتب شرحا فيها أفكارهما مثل العائلة المقدسة عام (١٧٤٥) والأيديولوجية الالمانية عام (١٨٤٦). والبيان الشيوعى عام (١٨٤٨). ومن هنا يعد (ماركس وانجلز) اول المؤسسين للشيوعية الحديثة التى بدأت من المانيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ثم تابعهما فى نفس الاتجاه لينين وغيره من مفكرى المادية أو الماركسية أو الشيوعية الحديثة فى القرن العشرين. (جعنينى،٢٥٣، ٢٠٠٤)

ويمكن القول بأن الظروف التى اعانت (كارل ماركس) على وضع فلسفته كانت ظروفاً سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وفكرية، سادت فى عصره وعاشها فى بداية حياته مثل:

١- التناقضات التى جاء بها تطور النظام الرأسمالى فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر بين طبقة الملاك الرأسماليين وطبقة العمال الكادحين.

٢- التطور الكبير الذى قطعه علم الطبيعة خلال القرن التاسع عشر، فقد كف هذا العلم (الطبيعة) عن دراسة الاشياء والوقائع منفصلة عن بعضها البعض، وتحول إلى علم نظرى يسعى إلى تفسير هذه الوقائع، وايضاح الصلة بينها على أساس ديالكتيكى، وقد ساعدت النظريات والاكتشافات الكبرى فى علم الطبيعة إبان القرن التاسع عشر على تشكيل النظرة المادية الجدلية إلى الطبيعية، كاكتشاف بقاء الطاقة وتحولها، ونظرية تركيب الكائنات الحية من خلايا، ونظرية داروين التطورية. (ناصر،٢٠٠٤).

وتقوم قوانين المادية الجدلية عند كارل ماركس على ما يلى:

١- قانون وحدة الأضداد وصراعها

كل شىء طبيعى وكل ظاهرة تشتمل على طرفى تضاد، ولا يمكن ان يظل هذان الطرفان فى سلام، فمن المحتم ان يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشىء أو الظاهرة، بل يقضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف

الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل إلى التطور، ويرى ماركس اننا نجد التضاد فى الشيء الواحد: الحار والبارد، والصلابة والليونة، والحياة والموت، والانانية والغيرية.

وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء، وبالتطبيق على الواقع السياسى نجد ان المجتمع الرأسمالى يشمل البروليتاريا والبرجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الاخرى على الرغم من تضادهما، اذ إنهما سيؤلفان وحدة النظام الرأسمالى.

٢- قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور، فالتغير الكمى يحدث من ناحية المقدار أما التغير الكيفى فيحدث من التحول فى الكيف أو الصفات. ويرى ماركس انه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد، فإن التغير الكيفى لا يلبث ان يتم، كما يرى انه اذا اختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الاساسية للنظام الرأسمالى. وحلت محلها الملكية الاشتراكية، فإن نظامًا جديداً يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظالم الاشتراكى، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت. نجد ان الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغيير المستمر البطيء.

٣ - قانون سلب السلب:

وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الاقطاع، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية. وكل نظام يشتمل فى نفسه مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى البيت فى القضاء عليه؛ فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته مبادئ ولا يعنى السلب أو الجديد ينسج القديم كله بل الواقع انه يستبقى من القديم افضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ويرفعه إلى اعلى. (ناصر،٢٠٠٤).

كما يطلق على المادة الجدلية «الفلسفة الاشتراكية» بمعنى انها الفلسفة التى تعنى أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج مشتركة بين جميع الناس.

ان المادية الجدلية، لا تناقش الأمور الغيبية، لأنها لا تؤمن إلا بالمادة المحسوسة، وترى المادية الجدلية ان كل ما فى الوجود يضمن عناصر متناقضة، ومتصارعة، وان التصارع بين النقيضين (الشيء وضده) ينشأ عنه شيء أرقى منه مرتبة، وهذا ما يوضح طبيعة التطور ويجعل منه تقدماً وهو ما يعرف بقانون نفى النفى.

المبادئ التى تقوم عليها المادية الجدلية:

تقوم الفلسفة المادية الجدلية على المبادئ التالية:

١- انها تعبير عن صراع طبقى ومصالح مادية (جدل مادى وتاريخى).

٢ - المهم ليس فهم العالم بل العمل على تغييره.

٣ - المادة توجه العالم وتفسر التاريخ.

٤ - التاريخ عند الماركسية (المادية الجدلية) عبارة عن صراع بين الطبقات نتيجة عوامل اقتصادية.

٥ - الاقتصاد وعلاقات الإنتاج هما اساس كل ظاهرة اجتماعية.

٦ - الدعوة لتغيير العالم لصالح الكادحين (البروليتاريا)، مع رفض قاطع للميتافيزيقا.

٧ - تفسير الاحداث والتاريخ بناء على نظام الملكية.

٨ - محاربة الاديان واعتبارها وسيلة لتخدير الشعوب، وخادماً للراسمالية والإمبريالية.

٩ - الإيمان بأزلية المادة وأن العوامل الاقتصادية هى المحرك الأول للأفراد والجماعات.

١٠ - الأخلاق نسبية وهى انعكاس لألة الإنتاج.

١١ - القضاء على الاستغلال الفردى وسحق الفرد. (ناصرص٣٦٢، ٢٠٠٤).

التربية الماركسية:

هى عملية متكاملة وشاملة جوانب ثقافية واقتصادية واجتماعية يقوم بها المجتمع من أجل رفاه الشعب كله، ووفق خطة تتفق وفلسفة المجتمع الماركسى واساس التربية الاشتراكية هو ربط التعليم بالعمل الانتاجى الصناعى الحديث والممارسة العملية وهى تربية مستمرة.

وتسيطر الدولة على التربية وتوجهها كما تريد، لخلق أجيال تدين بالمبادئ الشيوعية وتعمل على الذود عنها. (أبو العينين،٢٠٠٣).

أهم المبادئ التربوية للماركسية:

١- التعليم إلزامى وجماعى وموحد لجميع المواطنين.

٢- مساواة الجنسين والاجناس والقوميات المختلفة فى فرص التعليم.

٣- التعليم وظيفة الدولة ولا يحق لأى فئة أو منظمة أو جمعية غير رسمية أو فرد تأسيس أو ادارة مؤسسة تعليمية.

٤- التربية الماركسية مخطط لها اقتصادياً، واجتماعياً، بشمولية ومرونة علمية ديمقراطية.

٥- التربية فى المجتمعات الاشتراكية الماركسية مستمرة وللجميع، كبارا وصغاراً.

٦- التربية الماركسية تؤكد قيمة الانسان واهميته وذكاءه وانتاجيته وفاعليته.

٧- المدرسة مؤسسة اجتماعية؛ لذلك ترتبط بالحياة الاجتماعية ارتباطا محكماً وكاملاً.

٨- تربية الجيل تركيبة اشتراكية تشمل أيديولوجية معينة نابعة من المعتقدات الخاصة بالجماعة.

٩- الاهتمام بالتنمية الشاملة وبالعلم والتكنولوجيا التى تخدم الشعب عامة.

١٠- محو أثر الدين بمختلف المدارس وتنمية النظرة المادية الالحادية ومبدأ اللاطبقية بين الدارسين.

التطبيقات التربوية للفلسفة الماركسية:

المعلم:

لا بد أن تتوافر فى المعلم جوانب ثقافية وتربوية ومهنية، من هذه الجوانب:

١- أن يكون المعلم مؤمنا بفلسفة الدولة الاجتماعية ومتفهماً للنظام الماركسى مستوعباً له وأنه يضمن سعادة المجتمع ورفاهه لينقله لطلابه.

٢- أن يكون سلوكه اشتراكياً ماركسياً داخل وخارج المدرسة، وهذا يتطلب منه فهم التربية الماركسية وكيفية تطبيقها فى المجال الدراسى.

٣- أن يكون ذا ثقافة جامعة طابعها الرغبة فى تنمية الذات وحب العمل.

٤- أن يقف فى طليعة العناصر الوطنية الشاعرة بمسئولياتها الاجتماعية والمدركة بوعى قضايا مجتمعها وعصرها.

٥- أن يكون متفهماً للأهداف التربوية والنظريات التربوية الحديثة.

٦- أن يستخدم طرق التدريس الماركسية المحققة للأهداف التربوية كالأساليب الجماعية التعاونية.

٧- ألا يفصل بين مادة تخصصه وبين أهداف وأمانى شعبه.

٨- عليه أن يغرس فى التلاميذ القدرة على التفكير المستقل والنقد والتحليل للأحداث تحليلاً موضوعياً.

٩- أن يكون ذا شخصية متزنة وسمعة حسنة ومستوى عالٍ من الاخلاص والكفاءة العالية.

١٠- أن يكون مؤمنا بالقيم والمثل الانسانية والديمقراطية، خاصة فيما يتعلق بالعمل والإنتاج.

١١- ان يعمل على رفع منزلته الاجتماعية.

١٢- ان يؤدى الأدوار الموكلة إليه بحكم مهنته بصورة مشرفة.

المتعلم / التلميذ:

١- أن يحترم معلمه.

٢- ان يتلزم بالعادات الماركسية، وأن يكون سلوكه سلوكاً ماركسياً.

٣- أن يكون محباً للعلم باحثاً وناقداً موضوعياً.

٤- أن يكون عارفاً لحقوقه وواجباته.

٥- أن يكون مشاركاً جزئياً فى طرح رأيه ووجهة نظره.

٦- له الحق فى تنظيم حياته الاجتماعية واختيار القيادات التى يريد.

٧- له الحق فى أن يتوافر له تعليم مناسب أو يتناسب مع قابلياته وقدراته ومع ظروف بما يحقق له التقدم فى حياته. (ناصر،٢٠٠٤).

طرق التدريس:

تؤكد التربية الماركسية فى طرق التدريس اساليب التدريس الجماعية خاصة تلك الطرق التى تحقق أوسع مشاركة من التلاميذ، كأسلوب التعاونيات، ونظام الأسر المدرسية وغيرها، بينما تنبذ الطرق الفردية فى التعليم، التى تنمى فى الأطفال الأنانية والمنافسة الفردية التى تثير البغضاء والحقد بين الأطفال.

وتتميز طرق التدريس فى التربية الماركسية بتأكيدها الجوانب العملية والتطبيقية وهذا يعنى ان تتوافر فى المدرسة الاشتراكية المختبرات المتنوعة والوسائل التعليمية الحديثة الكافية من (افلام ونماذج واجهزة وخرائط ومصورات وفعاليات) كى يمارس كل طلاب المدرسة التدريب والدراسة العملية والتجريب بما يساعدها على كسب المهارات العملية والتكنولوجية وتعميق خبراتهم لمواجهة المواقف المعقدة فى المجتمع، حيث تعمل على زجهم فى التجارب العملية والتطبيقات المختبرية.

والتربية الاشتراكية لا تؤمن بالتدريس المحصور داخل جدران الصف، وترى ان التلميذ لا ينبغى ان يدخل فجأة بعد انتهاء فترة الدراسة فى التعليم الاشتراكى، ولا تقتصر على استخدام الادوات والأجهزة المتوافرة فى المدرسة، فهى تتجه إلى ربط الفعاليات التعليمية

بالتنظيمات والمؤسسات الاشتراكية فى المجتمع، لهذا فإن المدرسة تتخذ مما يتوافر داخل المدرسة أو خارجها وسيلة تعليمية تستفيد منها وتعتبر مجالات التعليم من السعة بحيث تشمل كل ما هو متوافر فى البيئة.

من أعلام الفلسفة الماركسية:

١- كارل ماركس

كارل ماركس هو أول من وضع مبادئ الماركسية وأرسى قواعدها، وهو ألمانى الأصل. وكان والداه يهوديين ثم اعتنقا المسيحية، وقد درس ماركس الفلسفة فى جامعات بون وبرلين وفيينا، وكان من المعجبين بفلسفة هيجل خاصة الجزء المتعلق بالجدل، لكنه فى نفس الوقت كان يرفض مثاليته المطلقة، لأنه كان مادى النزعة. سافر إلى باريس حيث تعرف على بعض الفلاسفة الاشتراكيين، كما تعرف على صديقة «فردريك انجلز» الذى ظل يلازمه طوال حياته، حيث اشتركا معاً فى الهجوم على الفلسفة المثالية والنظام الرأسمالى. وكرس ماركس حياته لفحص ودراسة الإنسان فى علاقته مع المجتمع وبيَّن أن هذا الإنسان قابل للتغيير والتحول، فليست هناك طبيعة إنسانية ثابتة أو مطلقة يندرج تحتها جميع الناس.

وكانت أهم مؤلفات ماركس هى: فقر الفلسفة، الاقتصاد السياسى والفلسفة، ورأس المال، والبيان الشيوعى، والأيديولوجية الألمانية.

٢- فرديريك إنجلز

كان ألمانى الأصل، ومن أسرة ثرية جداً، لم يكمل دراسته الجامعية، وساعد والده فى إدارة شركاته المختلفة، بدأ بالانسلاخ فكرياً عن طبقته عندما شاهد بنفسه الآلام التى عانى منها أفراد الطبقة العاملة بسبب مساوئ الرأسمالية، وشرع فى دراسة الاشتراكية، وكان من المعجبين بالجدل الهيجلى والرافضين لتلك المثالية المطلقة فى الفلسفة وكان مادى النزعة ومن مؤلفاته ما يلى:

حالة الطبقة العاملة الإنجليزةى، جدل الطبيعية، الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية. وغيرها...

٣- لينين

اسمه الحقيقى فلاديمير التش بوليانوف، وهو قائد الثورة البلشفية الدامية فى روسيا سنة ١٩١٧. وديكتاتورها المرهوب، وهو قاسى القلب، مستبد برأيه، حاقد على البشرية، وهناك دراسات تقول بأنه يهودى الأصل، ثم تسمى باسمه الروسى الذى عرف به، وهو من اشهر الماركسيين الروس الذين حملوا لواء الدعوى للفلسفة المادية والاشتراكية العلمية، وهو حلقة الوصل بين ماركسية القرن التاسع عشر وماركسية القرن العشرين، درس القانون، لكنه تحول بعد تخرجه لدراسة الفلسفة الماركسية بالذات، وله مؤلفات عديدة منها: ما العمل، وماركس وأنجلز والماركسية، وديكتاتورية البروليتاريا أو الطبقة العاملة.

٤ ـ هيجل

ولد جورج فيلهيلم فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١م)، بمدينة شتوتجارت بألمانيا. فى نفس العام الذى ولد فيه الموسيقار الألمانى بيتهوفن والشاعر الإنجليزى الرومانسى وردزورث. كان الأخ الأكبر لثلاثة أولاد فى أسرة متوسطة. جذور عائلته نمساوية بروتستانتية.

هاجرت الأسرة مثل غيرها من الأسر فى القرن السادس عشر إلى ألمانيا، هربا من اضطهاد الكاثوليك للبروتستانت. كان والد هيجل، موظفا حكوميا صغيرا. وكانت أمه شديدة الذكاء، محبة للتعلم على عكس نساء عصرها.

دخل هيجل المدرسة الأولية، وكانت والدته تشرف بنفسها على هذه المرحلة. ألحق سنة ١٧٧٥م بالمدرسة الرومانية. ثم ذهب إلى المدرسة الدينية الثانوية بمدينة شتوتجارت سنة ١٧٨٠م، لمدة احد عشر عاما.

أثناء هذه الفترة، توفيت أمه سنة ١٧٨٣م. وشرع فى كتابة مذكرات بعنوان "حوار بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس" سنة ١٧٨٥م، وكتاب بعنوان "الديانة لدى الإغريق والرومان" سنة ١٧٨٧م.

نال هيجل دبلوم الدراسة الثانوية سنة ١٧٨٨م، ثم التحق بالمعهد الأسقفي في توبينجين لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية. وفي نفس العام، انجز بحثا عن "بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والمحدثين".

حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفي من المعهد الأسقفي سنة ١٧٩٠م. لكنه قرر سنة ١٧٩٣م، التخلي عن عمله كقسيس، وممارسة التعليم في مدينة بيرن. أثناء هذه المدة، كان زميله في السكن الجامعي هولديرلين، الذي أصبح فيما بعد، شاعر ألمانيا العظيم. وكذلك فيلسوف المستقبل شيلنج.

بعد ذلك، مرت بهيجل فترة عصيبة، امتدت لسنوات عديدة. كان يكافح فيها للحصول على لقمة العيش واستكمال نظريته الفلسفية. أول وظيفة أكاديمية كمدرس فلسفة، كانت في جامعة جينا من ١٨٠١م إلى ١٨٠٧م. بدأ بالعمل أستاذاً غير متفرغ. يحصل على أجره من الطلبة الذين يحضرون محاضراته.

خلال هذه الفترة من القرن الثامن عشر، كانت هناك أحداث هائلة تمر بها القارة الأوروبية وأمريكا. العالِم المشهور "وات" يقوم باستغلال البخار في الصناعة لأول مرة عام ١٧٧٥م. الولايات المتحدة تعلن استقلالها عام ١٧٧٦م. في نفس العام، يصدر كتاب آدم سميث "بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم"، المعروف بالاسم المختصر "ثروة الأمم". جيبون، ينشر كتابه "انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية".

في عام ١٧٧٨م، يموت جان جاك روسو. وينشر الفليسوف كانط كتابه "نقد العقل المحض" سنة ١٧٨١م. وفي نفس العام، تصدر مسرحية "اللصوص" لشيلر. وفي عام ١٧٨٣م، ينجح لافوازيه في تحليل الماء. ويتم صهر الحديد وتشكيله بنجاح.

في عام ١٧٨٥م، أقيم أول مصنع نسيج في العالم باستخدام البخار. وفي عام ١٧٨٩م، هبّت الثورة الفرنسية، واحتل الثوار سجن الباستيل. وتم اعلان حقوق الإنسان والمواطن. وظهر كتاب بنتام "مبادئ الأخلاق والتشريع". وفي عام ١٧٩٠م، ظهر كتاب "نقد ملكة الحكم" للفليسوف كانط.

فى عام ١٧٩٢م، ظهر كتاب نيشته عن "نقد الوحى بكل صوره". وفى عام ١٧٩٣م، ظهر كتابه عن "اسهامات فى الثورة الفرنسية". فى نفس العام، تم اعدام لويس السادس عشر، واختراع آلة حلج الأقطان.

فى أكتوبر عام ١٨٠٦م، سقطت مدينة جينا فى يد نابليون بونابرت، واقتحم جنود بونابرت منزل هيجل. إلا أنه تحت هذه الظروف، أمكنه استكمال كتابه "ظاهريات الروح". وهو أعظم ما كتب فى هذا الموضوع فى الحضارة الغربية. لكنه صعب الفهم. من المستحيل استيعاب بعض أجزائه.

■ ■ ■

أهم المدارس الفلسفية
فى العصر الحديث



ما المدارس الفلسفية التى كانت معروفة أيام هيجل؟!. لقد كانت توجد الفلسفة العقلانية الفرنسية يتزعمها ديكارت، والفلسفة التجريبية الإنجليزية يتزعمها هيوم. والفلسفة الألمانية، التى تزاوج بينهما، لكانط. وكانت توجد أيضا حركة فكرية جديدة توصف بالرومانسية الألمانية.

لكن، ما الرومانسية الألمانية؟ الرومانسية الألمانية، لم تكن حركة جديدة فى عالم السياسة ونظم الحكم، بقدر ما كانت حركة ثورية فى عالم الأدب، والفلسفة والفنون التشكيلية والموسيقى والشعر.

لقد كانت طريقة جديدة للنظر إلى هذا العالم، نتج عنها طاقة إبداع خلاقة، تأثر بها المثقفون والفنانون الألمان. وجعلتهم يرفضون فلسفة التنوير التى تنحصر وتلتزم بالعقل فقط، وبالعلوم الرياضية وعلوم المنطق والقوانين العلمية.

فلسفة الأنوار، حسب رأى الرومانسيين، خُدعت بالتقدم الكبير المادى الذى أحرزته البشرية بتوظيفها للعلوم الحديثة فى الصناعة والفلك والكيمياء، مثل قوانين نيوتن وكبلر وغيرهما.

لكن ما البديل الذى يقدمه الرومانسيون لفلسفة الأنوار؟ البداية جاءت مع فلسفة كانط. كانط يقول أننا غير قادرين على معرفة كل الحقيقة. لأن معرفتنا محدودة بقدرات حواسنا. هناك حقيقة عليا، يعجز العقل عن إدراكها.

كيف الوصول إلى هذه الحقيقة العليا التى لا أستطيع إدراكها بالعقل وحده؟ يجيب الرومانسيون: بالنظر داخل أغوار النفس. لن تجد الحقيقة فى العالم الخارجى، الذى

يعتمد وجوده على الحواس. إنما الحقيقة والحقيقة العليا، نجدهما فى الداخل. داخل النفس. نحن هنا نشم رائحة أفلوطين وإخوان الصفا ومشايخ الطرق الصوفية.

داخل أغوار النفس، يكمن الله ومعرفة الحقيقة ومعرفة سبب وجود الإنسان على هذه الأرض. وليس بالنظر إلى العالم الخارجى عن طريق العلوم والمنطق والفيزياء. إذا نظرت من الشباك، فلن تجد الحقيقة التى تبحث عنها.

مثل الوجوديين الفرنسيين فى القرن العشرين، استخدم الرومانسيون الألمان الأدب والرواية والشعر والدراما والمقالة والقصة القصيرة والموسيقى والشعر، للتعبير عن أغوار النفس الداخلية والشعور الإنسانى، وشجب أى فلسفة أخرى، تهمل التأمل فى أغوار النفس البشرية.

العلوم الحديثة، لم تنجح فى كشف كل خبايا النفس البشرية. العالم لا يزال يكتنفه كثير من الغموض. التخاطب عن بعد. والأحلام التى تتحقق بالضبط. والنبوءات التى تصدق. والتجارب الخاصة التى يمر بها بعض الأفراد. وقراءة الأفكار دون كلام. والوقوع فى الحب. وموضوع الروح والحياة الأخرى والله والملائكة والشياطين...الخ.

لذلك بحث الرومانسيون عن فلسفة تجيب عن كل هذه الأسئلة. لكى نفهم هذا العالم ونجيب على هذه الأسئلة، علينا أن نلجأ إلى التجربة الروحية. ولا نعتمد فقط على التجربة الحسية والقراءات التى تدونها أجهزتنا وحواسنا. والتى تعتمد على التحليل العقلى والاستنتاج.

لقد تأثر هيجل بالرومانسية، بالرغم من هجومه عليها فى بعض الأحيان. لقد كان يبحث هيجل عن فلسفة غير مقيدة بحدود. تشمل كل تجارب الإنسان وخبراته. تدمج كل المعارف: علوم وتاريخ ودين وسياسة وفن وأدب وموسيقى وشعر.

كيف نجمع كل هذه الخبرات فى نظام فلسفى واحد؟ وكيف نضعها كلها فى نظرية منطقية واحدة دون تعارض؟ لقد فعل ذلك، عن طريق مفهوم العقل المطلق أو الروح.

كيف يجمع هيجل كل هذه الخبرات، بما فيها من تناقض وتوتر وتشاحن وتمازج وتجديد وتدمير وإبداع. كيف نضع كل ذلك فى سياق وحدة عقلانية شاملة؟ لقد فعل ذلك عن طريق نظريته فى "الجدلية".

لكن، هذه الفلسفة الشاملة التى تبغى فهم الحقيقة، هى فلسفة ميتافيزيقية. هنا نجد هيجل قد وقع فى مشكلة. هل الميتافيزيقا لا تزال ممكنة؟ التجريبيون، بدءًا من جون لوك، كان موقفهم صعبًا بالنسبة للأمور الميتافيزيقية.

الميتافيزيقا تفسر معنى الوجود والمادة، ولكن كما يقول لوك، هل لدينا دليل أو تجارب عملية تثبت حقيقة هذه القضايا الميتافيزيقية؟ وهل عقل الإنسان قادر على فهم الحقيقة العليا، أو استدراك مثل هذه الأمور؟

كانت نصيحة جون لوك لباقى الفلاسفة: "لا تحاولوا بناء صرح كبير ميتافيزيقى" يكفيكم، تنقية الميتافيزيقا القديمة من الشوائب والتلوث.

قام دافيد هيوم التجريبى أيضا، بمهاجمة الميتافيزيقا. الميتافيزيقا بالنسبة لهيوم، عديمة الفائدة، ومسألة تضييع وقت. لأنها ببساطة مسائل لا تدركها الحواس، ولا تخضع للتجربة. الميتافيزيقا تبحث فى أشياء خارج نطاق الحواس، مجرد وهم. لذلك فهى غير ممكنة، ويجب التخلص منها وإلقاؤها فى النار.

ثم تذهب الفلسفة الغربية إلى كانط، الذى يجاهد ضد التجريبيين. ويدافع عن صحة العلوم. لكن دفاع كانط عن العلوم، لم يكن بالمجان. الثمن هو أننا لا يمكننا أن نعرف حقيقة الأشياء ولكن ظاهرها فقط.

نحن يمكننا معرفة العالم الخارجى الذى يأتى إلى عقولنا. من خلال نظارة المكان والزمان وفئات أو برامج الفهم الموجودة داخل عقولنا. الميتافيزيقا هنا، هى محاولة معرفة الأشياء على حقيقتها. وهذا شىء مستحيل من وجهة نظر كانط. معرفة الحقيقة، غير معروفة لنا.

لكن الميتافيزيقا بالنسبة لهيجل ممكنة. لقد أخذ هيجل من كانط، كون المعرفة تأتى عن طريق العقل، عن طريق نظارة المكان والزمان وفئات أو برامج الفهم. لكن هيجل له ثلاثة اعتراضات على نظرية كانط فى المعرفة.

الاعتراض الأول، هو أن برامج الفهم محدودة عند كانط، لكنها غير محدودة عند هيجل. الاعتراض الثانى، هو أن برامج الفهم هذه، لا تقتصر على الحواس فقط كما يقول كانط. الاعتراض الثالث، هو أن المعرفة ليست ظاهرية، كما يقول كانط. لقد أراد هيجل مزج أفكار كانط بأفكار الرومانسيين، حتى يتخطى حدود المعرفة التى وضعها كانط فى فلسفته.

لكن، ما نظرية هيجل الجديدة عن الحقيقة؟ لقد وجد هيجل طريقة يجمع بها ثقافة الإنسان وكل علومه وتجاربه الروحية المترامية من فنون وآداب ودين وسياسة وتاريخ، بالإضافة إلى تجاربه الشخصية، فى نظرية واحدة. هذه النظرية، توحد كل المعرفة فى عقل مطلق أو روح سرمدية أو الله، هى بمثابة الحقيقة العليا.

الحقيقة هنا، مفهوم عام شامل معقد، لمفاهيم عقلية تكوّن العقل المطلق أو الله. الحقيقة عقلانية، والعقلانية حقيقة. الحقيقى هنا حسب كلام هيجل، هو كل ما يدركه العقل، وليس كل ما تدركه الحواس، كما يقول التجريبيون. وأيضا، كل شىء صادق، يمكن للعقل أن يدركه.

نظرية هيجل عن الحقيقة، هى نظرية ميتافيزيقية تسمى المثالية المجردة. المثالية بصفة عامة، هى اسم لنوع من الميتافيزيقيا، يقول بأن الحقيقة لها خواص عقلانية ومنطقية وروحية.

الحقيقة هى هذا التركيب العام للمفاهيم العقلانية. أى التى يمكن أن يدركها العقل. مثل أفلوطين، يقول هيجل: إن ما يفهم بالعقل والتصورات والأفكار هو الحقيقة. الله عند هيجل، هو الحقيقة العليا والصدق. يتجلى لعقولنا المحدودة خلال كل مجالات المعرفة وتجاربنا المختلفة.

ما الوجود؟ أى ما الأشياء الحقيقية الموجودة فى هذا العالم، من مادة وخلايا ومجتمعات...إلخ؟ هل هذه الصور من الوجود كلها، لها وجود حقيقى؟ بالنسبة لهيجل، العقلانى، أى الذى يدركه العقل فقط هو الحقيقى.

الشئ الحقيقى لا يختلف عن الشىء الموجود. هو نفس الشىء. الفرق بين الحقيقى والموجود، هو أن الموجود أكثر فهمًا بالنسبة لنا. المثالية المطلقة لهيجل، تخترق هذا الوجود لكى تجد العقلانية والصدق.

هنا يمكننا أن نرى الفرق بين مفهوم المُثُل أو الأفكار عند أفلوطين، ومفهوم التصورات عند هيجل. عند أفلوطين، الأفكار توجد مستقلة عن الشخص أو الوجود. وهذا يشكل مشكلة بالنسبة لفلسفة أفلوطين. بالنسبة لهيجل، مفهوم التصورات العقلانية، لا ينفصل عن الوجود وعالم الأشياء.

يختلف هيجل عن هيوم وكانط، فى أن الحقيقة يمكن معرفتها والوصول إليها. بالنسبة لهيجل، كل شىء موجود هو عقلانى. وهذا يعنى أن كل شىء له تركيبة عقلانية يمكن للعقل البشرى أن يستوعبها. كل خبرات الإنسان وتجاربه يمكن استيعابها وفهمها.

العقل المطلق، عبارة عن توحيد شامل لكل الحقائق العقلانية. يشمل كل التجارب والخبرات. ويقوم بترتيبها فى وحدة مترابطة.

وظيفة الميتافيزيقا هى توضيح المكونات المختلفة للحقيقة، ومعرفة حدودها وتداخلها، داخل الوحدة الشاملة للحقائق العقلانية. العقل المطلق، كما يقول هيجل، هو الحقيقة الواحدة التى تبدو صورها المختلفة لنا فى كل مجالات التجارب البشرية.

الصور المختلفة لهذه الحقيقة، تظهر لنا كتجارب مختلفة للإنسان. تظهر فى علوم المنطق والعلوم الطبيعية وعلم النفس والعلوم السياسية والتاريخ والفلسفة والمسرح والموسيقى والشعر...إلخ. نحن نفهم الفيزياء والفلسفة والفنون وعلم النفس وغيرها، كمفاهيم مختلفة فى كل مجال.

كل مجال من هذه المجالات، يظهر جانبًا أو جزءًا من جوانب الحقيقة. الفيزياء مثلا، تظهر جانبًا مهمًا من الحقيقة. لكنه جانب واحد. وهذا ما يقوله الرومانسيون. وظيفة الميتافيزيقا هى إظهار كل جوانب وسمات الحقيقة. هذا هو معنى الحقيقة عند هيجل. هذه الحقيقة التى تمثل الصدق الكامل. مجرد تركيب كلى لأجزاء متفرقة.

يسير تاريخ الفلسفة حسب هيجل سيرا تقدميا. والفلسفة المتأخرة تنطوى على كل ما أنتجه عمل آلاف السنين، إنها حصيلة كل ما سبقها. هكذا فتاريخ الفلسفة بالنسبة لهيجل هو هذا التعاقب والتطور فى الزمان؛ إنه تطور يحكمه قانون التجاوز، تطور يلغى الماضى ويحافظ عليه فى الوقت نفسه. فالتاريخ يسير بالنسبة لهيجل نحو لحظة اكتمال وامتلاء تصبح فيها الحقيقة يقينا مطلقا ومعرفة مطلقة، ويتخذ فيها الوجود معناه التام.

لقد نظر هيجل إلى التاريخ من منظور الوحدة والتطابق، وهو لم ير فى الفلسفات إلا فلسفة واحدة، إلا الفلسفة. فالحقيقة عند هيجل واحدة، وما الاختلاف الحاصل فى تاريخ الفلسفة سوى مجرد تعارض وتناقض داخل الوحدة.

إن الفلسفة معرفة عقلية، لذا يجب أن يكون تاريخ تطورها تاريخا عقلانيا. إنه يجب على تاريخ الفلسفة أن يكون هو الآخر فلسفيا. ولهذا يرى هيجل أنه ليس هناك «آراء» فلسفية، وأن الفلسفة لا تحتوى على آراء؛ ذلك أن الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة، وهى المعرفة بضرورة هذه الحقيقة. ولقد جعله ذلك يعتبر بأنه يمكن أن يعرض تاريخ الفلسفة كمقدمة للفلسفة لأنه يقدم أصلها ويكشف عنه. كما أن دراسة تاريخ الفلسفة هى دراسة الفلسفة نفسها ولا يمكن أن تكون أى شىء آخر. وفى كل الأحوال فإن هدف تاريخ الفلسفة هو معرفة الفلسفة كما ظهرت وتتابعت فى الزمن، مع العلم أن زمن الفلسفة هو زمن ممتلئ ومتقدم، والفلسفة الحالية تلخص عمل كل العصور السابقة.

من هنا فليست مادة تاريخ الفلسفة هى الوقائع والأحداث الخارجية، وإنما مادته هى تطور محتوى الفلسفة ذاته كما ظهر فى التاريخ. من هذه الوجهة، يذهب هيجل إلى اعتبار أن تاريخ الفلسفة منسجم ومتوافق مع علم الفلسفة بل يمتزج ويتداخل معه.

وإذا كان موضوع الفلسفة هو الماهية وليس الظاهرة، وإذا كانت الماهية ليست شيئا آخر سوى الفكر ذاته، فإن تاريخ الفلسفة إذن هو تاريخ الفكر، كما أن موضوع الفلسفة هو الفكر الموضوعى، إنه الحقيقة ما دامت الحقيقة لا يمكن أن توجد سوى داخل الفكر، وما يتعارض مع الحقيقة هو الرأى.

هنا تطرح مفارقة؛ فللفكر تاريخ، وفى التاريخ نعرض لما هو متحول، لما قد مضى وانتهى. لكن الفكر غير قابل للتحول؛ إنه ليس شيئا قد مضى وكان، ولكنه يكون أبدا. فالسؤال الذى يطرح إذن هو معرفة هذا الذى هو خارج التاريخ، ما دام غير خاضع للتغيير، وفى نفس الوقت له تاريخ.

وفى معرض تحديده لموضوع الفلسفة، يرى هيجل أن موضوعها هو العام جدا أو بالأحرى الكونى نفسه، الكونى المطلق، الخالد، ما هو فى ذاته ولأجل ذاته. من هنا يذهب هيجل إلى القول بأن الله هو وحده فى الحقيقة موضوع الفلسفة؛ يعنى أن غاية الفلسفة هى معرفة الله.

هكذا تشترك الفلسفة فى موضوعها مع الدين، لكن مع فرق أن الفلسفة تتناوله من خلال الفكر والتعقل أما الدين فيتناوله من خلال التمثل.

كما يرى هيجل فى نفس السياق أن الفن يعتمد أساسا على الخيال والحدس، أما الفلسفة فتعتمد على الفكر. وهذا ما يجعل تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر الحر المتعين أو تاريخ العقل.

إن علم الفلسفة هو تطور للفكر الحى. والفلسفة الأخيرة، كما هى عليه اليوم، تحتوى على عمل آلاف السنين، إنها نتيجة لكل ما سبقها. فتطور الروح هذا، مأخوذ من الناحية التاريخية، هو تاريخ الفلسفة. زيادة على هذا، فتاريخ الفلسفة يأخذ هويته داخل نسق الفلسفة ذاتها. فالفلسفة تُمنح أصلها من تاريخ الفلسفة والعكس صحيح. إن الفلسفة وتاريخها هما صورتان لبعضهما البعض، ودراسة التاريخ الفلسفى هى دراسة للفلسفة نفسها.

كما يرى هيجل أنه لا توجد سوى فلسفة واحدة، وأن نتحدث عن فلسفات متعددة معناه أنها تمثل درجات ضرورية فى تطور العقل. وهذا التتابع يتخذ طابعًا حتميًا وضروريا، إذ لا يمكن لفلسفة ما أن تسبق زمن ظهورها. إن تاريخ الفلسفة هو هذه الفلسفة الواحدة المجزأة إلى مجموعة من الدرجات. فالسابق يحتفظ به دائما داخل

تاريخ الفلسفة، وليس هناك شيء يطرح خارجه. فتقدم الفلسفة محكوم بضرورة عقلية؛ إذ أن كل فلسفة تبزغ حتما فى عصر ظهورها، كل فلسفة تظهر فى الوقت الذى يجب أن تظهر فيه، ولا يمكن لأى فلسفة أن تتجاوز زمانها. والفلسفة الأخيرة، الأكثر راهنية، تتضمن كل مبادئ الفلسفات السابقة، إنها الفلسفة العليا الأكثر سموا. من هنا فالتحديد السابق يصبح فقط عنصرا يدخل فى تركيب التحديد الجديد، إنه يتم احتواؤه وليس أبدا الرمى به. وبهذه الكيفية تبقى كل المبادئ محتفظة.

وفى معرض حديثه عن علاقة الفلسفة بالأشكال الإبداعية الأخرى، أكد هيجل إلى أنه يجب ألا نتخيل أن السياسة والأديان..الخ، وكأنها أساس أو سبب ظهور الفلسفة أو أن نتخيل العكس؛ يعنى اعتبار هذه الأخيرة سببًا لظهور تلك الأشكال. إن كل هذه اللحظات ذات طابع واحد تتأسس عليه ويخترق الكل، فلا يوجد سوى مبدأ واحد، فكرة واحدة وطابع واحد تتأسس عليه الأشكال كلها؛ وهذا ما نسميه روح عصر ما.

ويميز هيجل بين ثلاث فترات فى تاريخ الفلسفة:

- الفترة الأولى هى التى تمثلها الفلسفة الإغريقية ابتداء من طاليس، نحو ٦٠٠ قبل الميلاد، وحتى الفلسفات الأفلوطينية الجديدة التى من بينها أفلوطين الذى عاش فى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح، وتمتد هذه الفترة حتى القرن الخامس الميلادى.

- أما الفترة الثانية فهى فترة العصر الوسيط، تلك التى تعتبر فترة مخاض واستعداد لظهور الفلسفة الجديدة. وتضم هذه الفترة الفلسفات السكولائية والفلسفات العربية واليهودية وتلك المتعلقة بالكنيسة المسيحية.

- فى حين تتمثل الفترة الثالثة فى ظهور الفلسفة الجديدة ابتداءً من بيكون (توفى ١٦٢٦م) وجاكوب بوهم (١٦٢٤م) وديكارت (توفى ١٦٥٠م)، أولائك الذين ابتدأ الفكر معهم فى العودة إلى نفسه؛ كوجيطو إركو سام Cogito ergo sum هى الكلمات الأولى لنسق هذا الفكر، الكلمات التى تعبر بدقة عن الاختلاف بين الفلسفة الجديدة وكل الفلسفات التى سبقتها.

وقد ذهب هيجل إلى القول بأن التعارض بين الفلسفات المختلفة فى تاريخ الفلسفة يخلق الوحدة داخل الفلسفة؛ فلا يمكن الحديث مثلا عن فلسفة الأخلاق كوحدة داخل تاريخ الفلسفة دون الحديث عن التعارض الحاصل بين الفلسفة الأبيقورية فى الأخلاق وفلسفة الشكاك فى العقل، وقل الأمر نفسه بالنسبة للفلسفتين الأفلوطينية والأرسطية. فالوحدة يقطنها التعارض والتوحيد يتم فى تاريخ الفلسفة انطلاقا من التركيب بين الفلسفات المختلفة.

إن الوحدة تتشكل فى التاريخ انطلاقا من هذا الصراع الحاصل بين الفلسفات؛ هكذا فالفلسفة الإسكندرية مثلا هى نفى واحتفاظ فى نفس الوقت بين عناصر من الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة الأرسطية. فالنسق الفلسفى الجديد يمثل، والحالة هاته، هوية اختلاف الأنساق السابقة، إنه يحتفظ بالعناصر الأساسية فيها ضمن نسق تركيبى جديد.

يقول هيجل: «الفلسفة الأكثر حداثة هى خلاصة لكل سابقاتها». من هنا تبدو الفلسفة كسيرورة زمنية يتم التعرف عليها من خلال هذه العلاقة الموجودة بين السابق واللاحق؛ فالفلسفة الراهنة تحتوى على كل المبادئ السابقة، إنها تحتفظ بها كلحظات ضرورية فى تاريخها (تاريخ الفكرة). انطلاقا من هذا المنظور فالفلسفات الماضية لا تنتمى فقط إلى الزمن ولكنها أيضا «خالدة فى الفكرة»، إنها لا توجد فقط فى الماضى ولكن أيضا فى الحاضر والمستقبل.

من هنا فتاريخ الفلسفة لا يسير سيرا يخضع للحظ لأن «أفعال العقل المفكر ليست مغامرة» يقول هيجل. كما يؤكد هذا الأخير أن كل فلسفة يجب أن تظهر فى زمن ظهورها، ذلك أنه لا يمكن لأى فلسفة أن تقفز فوق زمانها. إن الفيلسوف هو ابن زمانه، ولذلك فلا يمكن ـ حسب هيجل ـ أن نجد فى العصور القديمة جوابا عن الأسئلة التى يطرحها عصرنا الحالى.

كما يرى هيجل أنه لا يمكن أن نذهب إلى القول بأن التاريخ السياسى مثلا هو سبب ظهور الفلسفة، ذلك أن الفلسفة أو الوعى الفلسفى لكل عصر إن هو إلا فرع داخل ثقافة

العصر، مثلما هو الشأن بالنسبة لباقى الأشكال الأخرى كالفن والدين والقانون..الخ. إن كل هذه الأشكال تدخل ضمن شيء مشترك وتتأسس على نفس الجذر، وهذا الجذر المشترك هو ما يسميه هيجل «روح العصر».

لقد تبين إذن أن تاريخ الفلسفة، حسب هيجل، متطابق مع نسق الفلسفة. إنهما يخضعان لنفس نمط التطور، الشيء الذى يجعل كل واحد منهما ضروريًا للآخر. لقد قال هيجل، ولأول مرة، بمطابقة الفلسفة لتاريخها ذلك أن تاريخ الفلسفة فى نظره لا يهتم بوقائع وأحداث خارجية، إنما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى فى حقل التاريخ. ومن هذه الناحية فإن تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفة، بل إنه ينطبق معها. هكذا فليس تاريخ الفلسفة عند هيجل سوى لحظات لحلول الفكر المطلق، فهناك وحدة لدى هيجل بين الفلسفة وتاريخها.

كما يرفض هيجل أن يكون تاريخ الفلسفة هو مجرد عرض لآراء مضت وانقضت. ولذلك فهو يقول: «لا تنطوى الفلسفة على آراء، ليس هناك آراء فى الفلسفة... الفلسفة هى العلم الموضوعى بالحقيقة، إنها معرفة ضرورية، فهى معرفة وليست رأيا أو سردا لآراء».

من هنا فليس الإنسان هو الذى يصنع الفلسفة، بل إن الفلسفة من خلال الإنسان تصنع ذاتها.

ان هيجل أول من أعمل قطع الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضى الغريب عنها. لم تطرح الحداثة على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة فى ذاتها إلا فى نهاية القرن الثامن عشر، وتبلغ هذه المسألة من الحدة بحيث يمكن لـ هيجل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها «المسألة الأساسية» لفلسفته. إن الانشقاقات التى أحدثها فعل العصور الحديثة فى الأزمنة السابقة وتراثها يراها هيجل منبع الحاجة إلى الفلسفة التى باتت وعى الحداثة لذاتها. يكتشف هيجل، أولاً، «المبدأ الذاتى للأزمنة الحديثة»، أى ترجمة الأزمنة الحديثة إلى أفكار. ووعى هذه الترجمة. لا يزال،

الفكر الحديث كله ناتجًا عن هيجل بشكل من الأشكال. وقد استطاع هذا الفيلسوف العبقرى أن يشكل نسقاً فلسفياً متكاملاً سماه «نسق العلم» System of Science حيث يشمل: ١- المنطق ٢- الطبيعة ٣- الروح/ العقل. كذلك فقد درس هيجل الدين والأخلاق الفردية والحياة الأخلاقية والسياسة والدولة والمجتمع المدنى الخ.. لم يترك شيئاً إلا وتحدث عنه، كالجمال والفن. ولهذا السبب كان آخر فيلسوف شمولى فى التاريخ. إنه أرسطو العصور الحديثة، وكما أن المعلم الأول «أرسطو» تحدث عن الفيزيقا والميتافيزيقا والمنطق والبلاغة والشعر والسياسة والأخلاق والدين الخ... كذلك، فعل هيجل الشىء ذاته فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر.: «ولذلك اعتبره البعض بأنه ذروة الفلسفة المثالية الألمانية. يقول هولفيت لقد تأثر هيجل بـ كانط بدون شك، حيث كان كانط أستاذاً لكل مثقفى ألمانيا فى ذلك الزمان، ولكنه حاول أن يتجاوز أستاذه، وقد تجاوزه فى أشياء عديدة من هنا بعض من عظمته».

وأما الأحداث الأساسية التى أثرت على فكر هيجل وفلسفته فى التاريخ فهى الثورة الفرنسية التى اندلعت وعمره تسعة عشر عاماً، ثم شخصية نابليون بونابرت الذى غزا ألمانيا ورآه لأول مرة على حصان، ثم الثورة الصناعية الإنجليزية التى غيرت وجه العالم.

■ ■ ■

الفلسفة الوجودية

اصبحت الفلسفة الوجودية حديث الجمهور وموضع الاقبال فى عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم ان كتاب جان بول سارتر «الوجود والعدم» كتاب شديد الصعوبة، وتتطلب قراءته معرفة متعمقة بتاريخ الفلسفة، وان تحليلاته شديدة التخصص وشديدة التجريد بحيث إنه لا يقدر على متابعتها إلا فلاسفة خبراء وجيد التكوين، على الرغم من كل هذا فإن الكتاب لاقى نجاحاً عظيما.

ولا شك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهوراً واسعاً بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات. ولكن هذه الشعبية ذاتها ولّدت ألواناً من سوء الفهم المختلفة بإزاء الوجودية الفلسفية. وينبغى علينا منذ الابتداء إزالة ألوان سوء الفهم هذه (...) ببيان ما ليس من الفلسفة الوجودية وما ليست هى عليه.

ومن الواضح ان الوجودية تتناول مشكلات تسمى اليوم مشكلات «وجودية» للانسان، من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم بين مشكلات أخرى. ولكن الوجودية لا تقف عند حد تناول هذه المشكلات، لأنها مسائل مما تتناوله كل العصور بالمعالجة.

ومن الخطأ الشديد أن يُسمّى «القديس أوغسطين» أو باسكال وجوديين، لمعالجتهم أمثل هذه المسائل. وسيكون خطأ كذلك إلقاء التسمية الوجودية على كتّاب أوربيين من القرن العشرين الميلادى؛ من مثل الناقد الاسبانى ميجل دى أونامونو (١٩٣٧ - ١٨٦١م) والروائى الكبير فيدور دستويفسكى (١٨٢١ - ١٨٨١م)، والشاعر الألمانى راينر ماريا ريلكه

(١٨٧٥ ـ ١٩٢٦م). فهذه المجموعة من الكتاب والشعراء تناولوا فى أعمالهم عدداً من المشكلات الإنسانية المتنوعة بطريقة شديدة التأثير، ولكن هذا لن يجعلهم مع ذلك من فلاسفة الوجود.

وخطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين يدرسون الوجود معناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن، أن يسموا بالوجوديين. ويضل بعض اتباع المذهب «التوماوى» (نسبة إلى توما الأكوينى) ضلالاً بعيداً حين يزعمون أن القديس توما الأكوينى من أسلاف الوجوديين.

وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقه هو ذلك الذى يريد أن يدخل «هسرل» فى ضمن تيار الفلسفة الوجودية. لا لشىء إلا لأنه أثر عليها تأثيراً عظيماً. فالواقع، أن «هسرل» يضع الوجود بين قوسين.

أخيراً فإنه يجب أن تحدد الفلسفة الوجودية بمذهب وجودى واحد وليكن مثلاً فلسفة سارتر، لأنه تقوم فروق جوهرية بين المذاهب الوجودية بعضها والبعض كما سنرى.

فى مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعاً. فإن المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفى لم يتشكل إلا فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى فى الحضارة الغربية. وان أصوله لا تتعدى كيركجارد، وأنه نما وتطور وظهر على هيئة عدة مذاهب متباينة. والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذى يستحق أن يسمى عن حق بأنه «الفلسفة الوجودية».

الفلاسفة الوجوديون

نظن أنه من المناسب، فى إطار هذا العرض، أن نجمع أولاً الفلاسفة الذين يعدون ضمن المدرسة الوجودية. وان نحاول ثانياً، استخلاص ما يجمع بينهم ويكون مشتركاً عندهم.

هناك فلاسفة أربعة على الأقل، فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى يوصفون بأنهم وجوديون من غير منازعة من أحد: جابرييل مارسيل، كارل ياسبرز،

مارتين هيدجر، وجان بول سارتر. وهم جميعاً يعلنون انتسابهم إلى «كيركجارد» الذى يعد فيلسوفاً وجودياً مؤثراً فى القرن العشرين، رغم بعده فى الزمان.

وفيما عدا هؤلاء الأربعة البارزين، فإنه لا يوجد كثيرون غيرهم يمكن عدهم وجوديين، على المعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاه الوجودى لاقى اهتماماً عند عدد من الفلاسفة، وتأثر به البعض. ويمكن ان نشير هنا إلى معاونة سارتر، وهى «سيمون دى بوفوار»، وعلى الأخص «موريس ميرلو-بونتى»، وهو واحد من أهم العقول فى الفلسفة الفرنسية فى منتصف القرن العشرين الميلادى.

ويمكن أن نشير إلى مفكرين روسيين هما: نقولاس بردياتيف (١٨٧٤-١٩٤٨م) وليون شسشوف (١٨٦٦ ـ ١٩٤٢م) اللذان عرفا عن طريق كتاباتهم بالفرنسية. ونذكر كذلك المفكر البروتستانتى المشهور كارل بارت (ولد عام ١٨٨٦م) الذى تأثر بكيركجارد تأثراً ملحوظا. ومن جهة أخرى فإنه سيكون من الخطأ أن نعد «لوى لافل» بين الوجوديين بينما هو فى الحقيقة من فلاسفة الوجود (...).

لقد مات كيركجارد عام ١٨٥٥م. وفى عام ١٩١٩م يظهر ياسبرز مع كتابه سيكولوجيا النظرة إلى العالم، ثم يظهر فى عام ١٩٢٧م كتاب مارسل «يوميات ميتافيزيقية». وكذلك كتاب هيدجر «الوجود والزمان». وفى عام ١٩٣٢م يظهر كتاب ياسبرز «فلسفة» ويظهر كتاب سارتر «الوجود والعدم» عام ١٩٤٢م. ونلاحظ أن الوجودية لم تنل انتشاراً فى البلاد المتكلمة بلغات نشأت عن اللاتينية، خاصة فى فرنسا وإيطاليا، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما كانت مؤثرة تأثيراً قوياً فى ألمانيا منذ ١٩٣٠م.

أصول الفلسفة الوجودية

أشار الكتّاب من قبل إلى الأهمية الكبرى لمؤلفات سورين كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) بالنسبة إلى الوجودية. ولم يحظ هذا المفكر البروتستانتى الدنماركى، فى أثناء حياته ذاتها، إلا بتأثير لا يكاد يذكر، ويعود السبب فى إعادة اكتشافه فى خلال القرن العشرين الميلادى إلى الصلة الوثيقة التى تربط بين فكره التراجيدى (المأساوى) والذاتى وروح

الحضارة الغربية فى خلال القرن العشرين الميلادى. وقد قدم جابريل مارسيل أفكاراً قريبة من أفكار كيركجارد، فى وقت لم يكن قد عرف فيه بعد كتب المفكر الدنماركى.

ولم يقدم كيركجارد نظاماً فلسفياً بالمعنى المعروف، إنما هو يها جم أعنف هجوم فلسفة هيجل، وذلك بسبب طابعها "العمومى" وبسبب اتجاهها الموضوعى. وهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة. أى إمكان هدم المعارضة بين القضية ونقيضها فى تركيب جديد عقلانى ومنظم. ويؤكد كيركجارد أولوية الوجود على الماهية. وربما كان هو أول من أعطى كلمة "وجود" معناها "الوجودى".

وكيركجارد معارض للعقل إلى أقصى درجة. فهو يرى انه لا يمكن أن نصل إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر. لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات. ويعتبر أن كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلى عليها هى تجديف وكفر.

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق، نظرية فى وحدة الانسان الفرد وعزلته عزلة كاملة فى مواجهة الإله. ونظرية فى المصير التراجيدى (المأساوى) للانسان. وقد رأى أن اللحظة هى تركيب يجمع بين الزمان والخلود.

إلى جانب تأثير كيركجارد، كان لـ «فينومينولوجيا» هسرل تأثير عظيم على الفلسفة الوجودية. ويستعمل كل من «هيدجر» و«مارسيل» و«سارتر» بصفة عامة المنهج «الفينومينولوجى» على الرغم من أنهم لم يقبلوا قضايا هسرل الأساسية، ولا حتى موقفه المبدئى.

كذلك فإن الوجودية تأثرت تأثراً ظاهراً بفلسفة الحياة، وهى تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل اليه، بتطوير مذهبه فى الفعل والنشاط وتحليلاته حول الزمان ونقده للمذهب العقلى ونقده كذلك فى كثير من الأحيان للعلوم الطبيعية. ويمكن اعتبار برجسون ودلتاى وعلى الأخص نيتشه اسلافاً للوجودية.

أخيراً فإن الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة كان لها دور مهم جداً فى تكون الفلسفة الوجودية. وذلك أن كلّ الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها

"الوجود". وبعضهم، مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفى القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود فى ذاته، فإنهم يجتهدون فى نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها. ومع ذلك، فإن بعضهم، وعلى الأخص ياسبرز، لا يزالون يخضعون خضوعاً قوياً لتاثير النزعة المثالية.

وهكذ، فإن الوجودية تظهر من معطف الاتجاهين الكبيرين اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد فى القرن التاسع عشر الميلادى. كما أنها متأثرة فى نفس الوقت بحركة أخرى مميزة للفلسفة الغربية فى القرن العشرين الميلادى، ألا وهى الفلسفة الميتافيزيقية.

الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

(أ) السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية فى القرن العشرين الميلادى تقوم فى فى أنها جميعاً تتبع ابتداء من تجربة حية معاشة، تسمى تجربة وجودية. ومن الصعب تعريفها تعريفاً دقيقاً. وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فإن تلك التجربة تأخذ فى حالة ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود وفى حالة هيدجر شكل تجربة السير باتجاه الموت. وفى حالة سارتر شكل تجربة الغثيان، ولا يخفى الوجوديون أبداً أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل.

ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة، بما فى ذلك عند هيدجر، تحمل طابعاً شخصياً بسبب هذه التجربة المعاشة.

(ب) الموضوع الرئيسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود". ومن الصعب تعريف المعنى الذى يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل على كل حال، على الطريقة الخاصة بالانسان فى الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذى يحوز الوجود. وهم نادراً ما يستخدمون كلمة "انسان" وانما يدلون عليه بتعبيرات مثل "الموجود ـ هناك". و"الوجود" و"الأنا" و"الوجود لأجل ذات". ولنصحح قولنا ان الانسان "يحوز" أو يملك وجوده، فالانسان لا يملك وجوده، إنما الأحرى أنه هو هو وجوده.

(ج) يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط، فلا يكون الوجود، وانما هو يخلق نفسه بنفسه فى الحرية. بعبارة أخرى هو «يصير».

إن الوجود دائماً دائماً غير مكتمل، وكأنه يُبتدأ، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون - على نحو أقوى - هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع الزمانية.

(د) الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلى عند الوجوديين والاتجاه الفاعلى عند فلسفة الحياة يقوم فى أن الوجوديين يعتبرون ان الانسان ذاتية خالصة، وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوى أشمل منه (أى التيار الحيوى الكونى) كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون الذاتية، بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حريته هو.

(هـ) لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الانسان عند الوجوديين منغلق على نفسه. على العكس تماماً، فإن الانسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ويقول كل المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة. وذلك على النحور التالى: فمن جهة، يبدو لهم الوجود الانسانى مضموماً فى العالم، قائماً فى داخله إلى درجة ان الانسان يكون دائماً فى موقف محمد، بأنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فإنهم يرون أن هناك رباطاً وصلة بين البشر. وهذا الرباط يكوّن الطبيعة الخاصة للوجود الانسانى، شأنه شأن الموقف. وهذا هو معنى مفهوم «الوجود معا Mitsein» عند هيدجر و«التواصل» عند ياسبرز و«الأنت» عند مارسيل.

(و) يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع. ويقللون من قيمة المعرفة العقلية فى ميدان الفلسفة. فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغى بالأحرى التعامل مع الواقع. هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو فى تجربة القلق، وفيه يدرك الانسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه

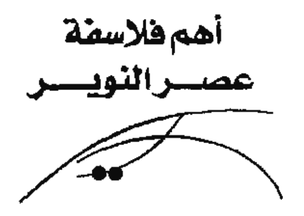
فى العالم. هذا العالم الذى يلقى اليه الانسان إلقاء، ويدرك أخيراً أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر). ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، التى يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلى الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا مثلاً، نجد أن مارسيل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالى أو المتعالى. ولكن لا يمكن أن نقول ان هذا التعالى يعادل القول بوجود الالوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية. وهذه المواقف الثلاثة يرفضها ياسبرز كلها على السواء.

أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر صرح بأنه لا ينبغى اعتبارها كذلك، وان كان هذا التصريح لا يعنى الشىء الكثير. أما سارتر، أخيراً، فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان. كذلك يتنوع الهدف والمنهج عند الفلاسفة الوجوديين، فنجد أن هيدجر يدعى أن يقدم نظرية فى الوجود (أنطولوجيا) بالمعنى الارسطى للاصطلاح. وهو يطبق منهجاً دقيقاً صارماً، وهو ما يفعله سارتر أيضاً على أثر «هيدجر». أما «ياسبرز» فإنه يرفض كل «أنطولوجيا» فى مجال التعريف بالوجود. ومفهوماً على الطريقة الوجودية. ولكنه من جانبه يمارس نوعاً من التأمل الميتافيزيقى، وهو يستخدم منهجاً متحرراً إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة.

■ ■ ■

أهم فلاسفة
عصـــر النويـــر



إيمانويل كانط

إيمـانويل كـانـط بالألمانيـة: (Immanuel Kant) (1724 - 1804) فـيلسـوف من القـرن الثامن عشـر ألمانى من بروسـيا ومـدينة كـونغسبـرغ. كان كـانط آخـر فيلسوف مؤثر فى أوروبا الحديثـة فى التسلسل الكلاسيكى لنظرية المعـرفة خـلال عصـر التنوير الذى بدأ بالمفكرين جون لوك، جورج بركلى وداود هيوم.

خلق كانـط منظورا واسـعا جـديدا فـى الفلسفة أثر فى الفلسفـة حتى القرن الواحد والعشـرين. نشر أعمـالا مهمـة عن نظريـة المعرفة كذلك أعـمالا متعلقـة بالدين والقـانون والتاريـخ. واحد من أكثـر أعمـاله شهـرة هونقد العـقل المجرد، الذى هو بحث واستقصاء عن محدوديات وبنية العقل نفسه. قام ـ الكتاب ـ بهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة وأجمل مسـاهمات كانط فى هذه المساحات. الأعمال الرئيسية الأخرى فى نضجه أو شيـخوخته هـى نقد العقل العملى الذى ركز على الأخلاق، ونقد الحكم الذى استقصى الجمال والغائية.

متـابعة الميتافيـزيقا تشمل طرح أسئلة حـول حقيـقة الطبيعة المطلقة. اقترح كـانط أن بالإمكان إصـلاح الميتـافيـزيقا عـن طريق نظرية المعرفـة. اقترح أنه بفهم مـصـادر وحـدود المعرفـة الإنسانية يمكننا طرح أسئلة ميتافيـزيقية مثمرة. سأل إذا مـوضوع ممكن معرفته لخصـائص معينة سابقـة على الخبـرة لذلك الموضـوع. انتهى إلى أن كل الموضـوعات التى فى مـتناول الذهـن التـفكيـر بهـا لا بد أن توافق أسلوبها فـى الفكر. بنـاء عليـه إذا الذهن

يمكن أن يفكر فقط بشروط السببية - التى استنتج أنها ممكنة - فباستطاعتنا معرفة السابق على جعلها خبرة ذلك أن كل الموضوعات التى خبرناها يجب أن تكون إما سببا أو نتيجة. بذلك يخرج من هذا بأن من الممكن أن تكون موضوعات تلك الطبيعة التى لا يمكن للذهن التفكير بها وهكذا مبدأ السببية - كمثال - لا يمكن تطبيقه بمعزل عن الخبرة: لذلك لا يمكننا معرفة - مثلا - إذا العالم موجود أزلا أو أن له سببا. وهكذا فالأسئلة العظيمة للميتافيزيقا التأملية لا يمكن أن نجيب عنها بالذهن الإنسانى لكن العلوم ترتكز بقوة على قوانين الذهن.

اعتقد كانط نفسه بخلق طريق وسط بين التجريبية والعقلانية. اعتقد التجريبيون أن المعرفة تكتسب بالتجربة وحدها، لكن العقلانيين تمسكوا بأن هذه المعرفة مفتوحة للشك الديكارتى وأن العقل وحده يدلنا على المعرفة. على أى حال اختلف كانط على أن استعمال العقل دون تطبيقه على التجربة يقود حتما إلى الوهم. بينما التجربة ستكون ذاتية مجردة دون الوجود الأول المضمن تحت العقل المجرد.

فِكر كانط كان مؤثرا جدا فى ألمانيا أثناء حياته، نقل الفلسفة إلى ما وراء المناظرة بين العقلانيين والتجريبيين. الفلاسفة فخته، شلنغ، هيجل وشبنهور كلهم رأوا أنفسهم مصححين وموسعين للنظام الكانطى، هكذا نشأت نماذج مختلفة من المثالية الألمانية. استمر كانط ليكون مؤثرا أساسيًا فى الغلسفة فأثر على التحليلية والفلسفة الأوربية/القارية.

سيرته الذاتية

ولد إيمانويل كانط فى ١٧٢٤ فى كونفسبرغ عاصمة روسيا ذلك الوقت، هى اليوم كيلننغراد فى روسيا. كان الرابع من بين أحد عشر ولدا (أربعة منهم بلغوا سن الرشد). عُمِّد واسمه "Emanuel" وغير اسمه إلى "Immanuel" بعد تعلمه العبرية. فى حياته كلها لم يسافر أبدًا ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن كونغسبرغ. والده جوهان جورج كانط (١٦٨٢-١٧٤٦) كان صانع أطقم فرس فى مدينة ميمل شرق بروسيا (الآن كليبدا فى ليتوانيا). أمه، ريجينا رويتر (١٦٩٧-١٧٣٧) ولدت فى نورمبرغ. جد كانط هاجر من

أسكتلندا إلى شرق روسيا ولم يزل والده يملى اسم عائلتهم Cant فى شبابه كان كانط طالبًا قويًا ولو كان ضعيف البنية. تربى فى بيت تقوى (حركة تتبع اللوثرية) تشدد كانط بقوة على الإخلاص الدينى والتواضع والتفسير الحرفى للكتاب المقدس. بالتالى تلقى كانط تعليما صارما - قاسيا وتأديبيا انضباطيا - يؤثر اللاتينية وتعليم الدين على الرياضيات والعلوم.

لحسن حظ كانط الشاب كان فرانز شولتز قس/مربى العائلة ذهل لنضوج كانط المبكر وأقنع العائلة بإرساله إلى مدرسة فى الكلية الفردركية حيث كان شولتز رئيسا. هناك قضى كانط ثمانى سنوات رستة أيام أسبوعيا من السابعة صباحا حتى الرابعة مساء ريدرس اللاتينية اليونانية العبرية الفرنسية والرياضيات واللاهوت. بعد تخرجه ثانيا على صفه كان كانط ابن السادسة عشرة قد سجل فى جامعة كونغسبرغ حيث كانت اهتماماته بالفلسفة والعلم أوقدت البروفسور الخبير مارتن كنوتزن. قضى كانط سبع سنوات فى الجامعة لكنه لم يتخرج بسبب ضائقة مالية: توفيت والدته فى ١٧٣٧ وتوفى والده فى ١٧٤٦. وليدعم نفسه كان عليه ترك الكلية ويخدم كمعلم خاص لأطفال الأسر الثرية قريبا من كونغسبرغ. أثناء هذه السنوات كرس وقت فراغه الطويل فى الدراسة الذاتية وكتابة أطروحة. فى ١٧٥٥ عاد إلى الجامعة ودافع بنجاح عن الأطروحة وأعطى وظيفة برفاتدوزنت (ملحق مساعد أستاذ) مرتبة متدنية بقليل من البرستيج وبلا راتب إلا رسوم الطلاب. فى هذه السنوات المبكرة كان يدرس قرابة ثمانية وعشرين ساعة فى الأسبوع فى مجموعة واسعة من الموضوعات ضمنها الفلسفة علم أصول التربية/التدريس الرياضيات، الفيزياء، العلوم، الاجتماعية، علم المعادن، ومفضله الجغرافيا الفيزيائية. بعد فصول كان يستمتع بقراءة الجرائد مع القهوة. فى المساء كان يلعب الورق والبلياردو وغالبا يصل بيته بعد منتصف الليل سكرانا كأقل ما يقال. أرغمته الظروف على العيش ببساطة فى شقة مفروشة فقط بسرير وطاولة وكرسى، ما عدا صورة ظلية لجان جاك روسو كانت الجدران عارية. وليضيف إلى مدخوله الضئيل عمل كمساعد أمين مكتبة فى القلعة الملكية.

طوال ستينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر كان ينشر كتبا ومقالات فى العلم والفلسفة والأخلاق والجمال والفلك والمنطق والميتافيزيقا. كان محبوبا بين طلابه ليس فقط لأن محاضراته كانت حيوية لكن أيضا بسبب الملاحظات المرحة الكثيرة التى يقحمها. أخيرا فى ١٧٧٠ كان أسس كرسى المنطق والميتافيزيقا براتب يمكن أن يعيش عليه. وبتنامى شهرته تلقى عروضا من جامعات أخرى بعضها وعدت بأربعة أضعاف راتبه. لكن فى كل حالة كان رفضه قاطعا، كان لزاما عليه كما كان أن يبقى فى مدينة ميلاده. أى تغيير فى محيطه المادى بما فى ذلك ترتيب الأثاث يجعله غير مستقر. الحكاية التالية فريدة، فى الثمانينيات (القرن الثامن عشر) طور عادة التحديق خارج النافذة فى قبة كنيسة بعيدة حين يعمل أو يتأمل. بعد عدة سنوات نمت أشجار فى حديقة جاره وحجبت القبة، بدأ كانط فى التململ والقلق ثم وجد أنه غير قادر على العمل. حلت المشكلة حين قام الجار المعجب بالرجل المشهور ووافق بسهولة على تقليم الأشجار المخالفة. كان كانط يرفض السفر، لم ير أبدا جبلا أو بحرا مع أن البلطيق كان مسافة ساعة فقط. ربما كانت هذه الأوصاف ذات صلة بمرض الذاتوية.

أبلغ التأثيرات على تكوين فكر كانط كانت دينية وسياسية وعلمية. تربى على التقاليد البتسية (من الورع) حركة بروتستانتية تؤكد التقوى البسيطة والقبول لحالة المرء فى الحياة وعدم الاكتراث للطقوس والعقيدة. سياسيًا كان كانط رجلا من عصر التنوير تكلم لأجل حقوق الإنسان وأكد المساواة للرجل ودافع عن الحكومة الممثلة. كان تأثر عميقا فى هذه المسائل بالمفكر والمنظر السياسى السويسرى-الفرنسى روسو الذى أثار تساؤلات عميقة عن الطبيعة الاجتماعية للأخلاق ومشكلة عاطفة الفرد. فى العلم درس أعمال إسحق نيوتن التى جُعلت أساسا لمحاضراته فى الفيزياء والفلسفة الطبيعية. فى ١٧٥٥ نشر نظرية التناوب/الدوامة الشهيرة التى تشرح أصل العالم من دوران/تناوب السديم. اليوم هذه النظرية تعرف بفرضية كانط-لبلاس لأنه فى ١٧٩٦ الفلكى الفرنسى بيير-سيمون د.لبلاس نشر نموذجا مشابهًا مطورًا أكثر.

قال عباس العقاد - كان كانت من المؤمنين بالله. إلا أنه يوكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التى تستمد من ظواهر الطبيعة. فالعقل فى مذهب كانط لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء فى ذواتها Noumena".

كما قال عبدالرحمن بدوى "أين نجد إذًا هذا المبدأ المتعالى على التجربة؟ أنجده فى الدين والأوامر الإلهية، وهى سلطة خارجة عن العقل؟... إنما نريد مبدأ آخر جديدًا يعلو على التجربة ويفوقها، لكنه من جهة أخرى لا يخرج عن العقل ونطاق ذاتيته. ووجد كانط هذا المبدأ، وسماه "الواجب".

ذكر كانط الضرورة العملية للاعتقاد بالله فى كتابه نقد العقل المجرد. كفكرة للعقل المحض، "ليس لدينا أدنى أساس لنفترض طريقة مطلقة... موضوع هذه الفكرة..." لكنه أضاف أن فكرة الله لا يمكن فصلها عن العلاقة بالسعادة والأخلاق "كمثل أعلى للخير الأسمى". تاسيس هذا الاتصال هو عالم أخلاق معقول و"ضرورة من النظرة العملية"؛ كما قال فولتير: "لو الله ليس موجودا، سيكون ضروريا اختراعه". فى "المنطق" ١٨٠٠ كتب: "لا يستطيع أحد تقديم حقيقة موضوعية لأى فكرة نظرية؛ أو تقديمها عدا فكرة الحرية لأن هذا شرط القانون الأخلاقى الذى حقيقته مسلمة. حقيقة فكرة الله يمكن أن تقدم فقط بطريقة هذه الفكرة، من ثم فقط مع غاية عملية، مثلا التصرف كما لو الله موجود، من ثم فقط لهذه الغاية".

كلمة كانط كلمة ألمانية Immanuel Kant وأصل كانط أسكتلندى يكتب Cant.

أما فلسفة العقل المجرد فهى مزيج فكرى فى تاريخ الفلسفة الحديثة. بدايتها وأساسها قدمه الفيلسوف إيمانويل كانت. فى نقاش القضايا وإثارة المشكلات بشكل رئيسى بين أعوام ١٧٨١ (صدور نقد العقل المجرد) و١٨٣١ (موت هيجل) كانت وفرة من الأنظمة البديلة فى قيادة الفكر الفلسفى العميق والشروط الميتافيزيقية العالية

فريدريك نيتشه، عام ١٨٨٢

فريدريك فيلهيلم نيتشه (بالألمانية:)(Friedrich Nietzsche ولد ١٥ أكتوبر، ١٨٤٤ - ٢٥ أغسطس، ١٩٠٠) فيلسوف وشاعر ألمانى، كان من أبرز الممهدين لـ علم النفس، وكان عالم لغويات متميزاً. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية، والنفعية، والفلسفة المعاصرة، المادية، المثالية الألمانية، الرومانسية الألمانية، والحداثة عُموماً بلغة ألمانية بارعة. يعد من بين الفلاسفة الأكثر شيوعا وتداولا بين القراء. كثيرا ما تفهم أعماله خطأ على أنها حامل أساسى لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السامية وحتى النازية لكنه يرفض هذه المقولات بشدة ويقول بأنه ضد هذه الاتجاهات كلها. فى مجال الفلسفة والأدب، يعد نيتشه فى أغلب الأحيان إلهامًا للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. روج لافكار توهّم كثيرون أنها مع التيار اللاعقلانى والعدمية، استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل أيديولوجيى الفاشية. رفض نيتشه الأفلوطينية والمسيحية الميتافيزيقى بشكل عام، ودعا إلى تبنى قيم جديدة بعيداً عن الكانطية والهيجيلية والفكر الدينى والنهلستية. سعى نيتشه إلى تبيان أخطار القيم السائدة عبر الكشف عن آليات عملها عبر التأريخ، كالأخلاق السائدة، والضمير. يعد نيتشه أول من درس الأخلاق دراسة تاريخية مفصلة. قدم نيتشه تصوراً مهماً عن تشكل الوعى والضمير، فضلا عن إشكالية الموت. كان نيتشه رافضا للتمييز العنصرى ومعاداة السامية والأديان ولا سيما المسيحية لكنه رفض أيضا المساواة بشكلها الاشتراكى أو الليبرالى بصورة عامة.

حياته

ولد نيتشه عام ١٨٤٤ لقس برُوتستانتى وكان العديد من أجداده من جهتى الأب والأم ينتمون للكنيسة. سماه والده فريدريك لأنه ولد فى نفس اليوم الذى ولد فيه فريدريك الكبير ملك بروسيا، حيث كان والده مربياً للعديد من أبناء الأسرة الملكية وعاش حياة مدرسية عادية ومنضبطة، وسماه أصدقاؤه القسيس الصغير لقدرته على تلاوة الإنجيل بصوت مؤثر.

تأثر فى شبابه بوحدة ألمانيا وزعيمها بسمارك ورأى فيه كمالاً للشخصية الألمانية. توفى والده وهو فى الخامسة عشرة من عمره، فمرف انقلاباً وجهه إلى التشاؤم واكتشف فى نفس الوقت الفيلسوف الألمانى شوبنهاور وانغمس فى قراءة أعماله، كما عشق الموسيقى الكلاسيكية وقام بمحاولات لتأليفها. فى الجامعة، درس نيتشه الفيلولوجيا وتعلم اللغات القديمة واهتم فى سنة التخرج بالمسرح والفلسفة الإغريقية القديمة حيث فضل الفلاسفة الذريين على الذين ظهروا فيما بعد كسقراط وارسطو، وتأثر بالفلسفة الأبيقورية بشكل خاص. على الرغم من ضعف بصره وكونه الابن الوحيد لأمه الأرملة، إلا أنه طُلب للخدمة العسكرية فى الجيش الألمانى المتصف بالصرامة وهناك وقع عن صهوة حصانه ما دفع بقائد فرقته أن يعفيه من الخدمة بعد إصابته ولكن نيتشه ظل طوال عمره متأثراً بالحياة العسكرية والأخلاق الإسبارطية التى عرفها فى الجيش. بدأ نيتشه كتاباته بكتاب مولد المأساة الذى يتحدث فيه عن الأساطير الإغريقية وارتباط الحضارة بالموسيقى حيث كان نيتشه قد تعرف على الموسيقار الألمانى الشهير ريشارد فاغنر ورأى فيه تجسيداً للعبقرية وعاش معه فترة رافقه فيها فى رحلاته ولكن سرعان ما انقلب نيتشه ضده وكانت القطيعة بينهما هى الشرارة التى أطلقت فكر نيتشه مثل العاصفة على القيم الأوروبية إذ رأى فى المسيحية انحطاطاً وأن النمط الأخلاقى الصائب هو النمط الاغريقى الذى كان يمجد القوة والفن ويستخف بالرقة والنعومة وطيبة القلب التى رآها من صفات المسيحية.

لام نيتشه الجامعات والمعاهد الألمانية على نبذها شوبنهاور وغيره من الفلاسفة ما حدا بهم إلى نبذه هو الآخر حيث رأوا فيه عالماً لغوياً لا غير، وإن كان كتابه المأساة لاقى بعض المديح ثم أصيب نيتشه بمرض شديد وشارف على الموت حيث أوصى أخته "ألا تدعو قسيساً ليقول الترهات على قبرى أريد أن أموت وثنياً شريفاً"، ولكنه بعد ذلك شفى وذهب إلى جبال الألب ليتعافى وهنالك كتب كتابه الأشهر "هكذا تكلم زرادشت" الذى مزج شعراً قوياً وحماساً مع مبادئ فلسفية مبتكرة وواقعية ونداء إلى نظرة فلسفية جديدة حيث أعاد النظر بالمبادئ الأخلاقية الفلسفية ولم تعد بعده الفلسفة الأخلاقية كما كانت.

كتب نيتشه بعدها العديد من الكتب ولكنها كلها كانت تقريبا تعليقا على هذا الكتاب الذى كان يعتبره إنجيله الشخصى ولكنه واجه صعوبات كبيرة فى نشره ولم يلق الكتاب ترحيباً كبيراً فى أوساط الجامعات الألمانية المتمسكة بالمثالية الهجيلية.

كانت علاقة نيتشه بأخته قوية وكان يحبها حباً كبيراً لذا تألم كثيراً عندما تزوجت برجل لا يحبه وسافرت لتقيم فى مستعمرة اشتراكية فى الأوروجواى، كما أنه وقع فى الحب عدة مرات لكنه فشل بسبب عينيه الحادتين ونظراته المخيفة برأى الفتيات لذا اتسمت حياته بالكآبة حتى نهايتها.

عانى نيتشه فى نهاية حياته من مرض عقلى حيث دخل المصح العقلى لكن أمه العجوز سارعت بإخراجه ليعيش معها إلى أن توفى.

يعد فريدريك نيتشه من أهم فلاسفة أوروبا على الإطلاق حيث تغذى أفكاره العديد من التيارات الفكرية.

سيرته الفلسفية

دخل نيتشه عالم الفلسفة عبر الفيلولوجيا كعالم لغوى وشاعر (وهى دراسة الكتب التاريخية فى إطارها التاريخى الصحيح من دون ترجمة) ومكنته دراسته الجامعية من تحصيل ثقافة كونية شاملة. كان اهتمامه الأولى ومهنته هو الكتب الفلسفية اليونانية القديمة. وكان الرافد الأساسى لكل ما سيقدمه فى التفكير الفلسفى هو الفكر الإغريقى القديم الذى كان بالنسبة إليه مقياس الأشياء والذى رأى من خلاله انحطاط عصره. لقد كان نيتشه أقرب إلى أن يكون أخلاقياً من أن يكون فيلسوفاً بالمعنى المعروف فى عصره إذ نظر للأخلاق وبحث فيها ولم ينظر للماهيات.

يعد كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أهم كتب نيتشه. يبدأ الكتاب بقصة زرادشت " نسبة إلى النبى الفارسى القديم " الذى نزل من محرابه فى الجبل بعد سنوات من التأمل ليدعو الناس إلى الإنسان الأعلى وهى الرؤية المستقبلية للإنسان المنحدر من الإنسان الحالى وهى رؤية أخلاقية وليست جسمانية حيث الإنسان الأعلى هو إنسان قوى التفكير والمبدأ .

والجسم.. إنسان محارب، ذكى، والأهم شجاع ومخاطر. يلتقى زرادشت بعدها عجوزاً يصلى ويدعو الله فيستغرب ويقول: "أيعقل أن هذا الرجل العجوز لم يعلم أن الله مات وأن جميع الآلهة ماتت". يواجه زرادشت فى البداية صعوبة فى جذب الناس إلى دعوته حيث يتلهون عنه بمراقبة رجل يلعب على حبل عالٍ لكن الرجل يقع فيأخذه زرادشت بين يديه ويخاطبه إنه يفضله عن الجميع ويحبه لأنه عاش حياته بخطر ورجولة.

وهكذا يتابع زرادشت رحلته ودعوته ليعبر عن أفكار نيتشه التى وإن كانت عنصرية بنظر البعض إلا أنها واقعية ومبدعة وكاشفة عن طبيعة النفس البشرية. يعد نيتشه من أعمدة النزعة الفردية الأوروبية حيث أعطى أهمية كبيرة للفرد واعتبر أن المجتمع موجود ليخدم وينتج أفراداً مميزين وأبطالاً وعباقرة، ولكنه ميز بين الشعوب ولم يعطها الأحقية أو المقدرة نفسها، حيث فضل الشعب الألمانى على كل شعوب أوروبا واعتبر أن الثقافة الفرنسية هى أرقى وأفضل الثقافات بينما يتمتع الإيطاليون بالجمال والعنف والروس بالمقدرة والجبروت وأحط الشعوب الأوروبية برأيه هى الإنجليز، حيث أثارت الديمقراطية الإنجليزية واتساع الحريات الشخصية والانفتاح الأخلاقى اشمئزازه واعتبرها دلائل افتقار للبطولة.

بعض أقواله

- كل ما لا يقتلنى، يجعلنى أقوى.
- قد يكون أنفع إنجازاتنا، فى مجال المعرفة، عزوفنا عن الاعتقاد بخلود النفس.
- آه، كم تكره نفسى أن تُرغم آخر على اعتقاد أفكارى !
- لا يهم الموجة أن تعرف كيف تُحمل، ولا إلى أين. بل قد يكون من الحكمة الا تعرف.
- أين هى أعظم مخاطرك؟ – إنها فى الشفقة.
- تعتبر الشروحات الغامضة (أو التصوفية) عميقة. ولكن الحقيقة أنها ليست سطحية حتى!

- المفكر - أن يكون مفكرا، هو أن يكون قادرا على جعل الأشياء ابسط مما هى عليه.

- جولة سريعة فى مصح عقلى تثبت أن الإيمان لا يثبت شيئاً.

- الرسالة زيارة غير معلنة، وساعى البريد هو رسول المفاجآت الفظة، عليك أن تخصص ساعة فى الأسبوع فقط لاستلام الرسائل، وتستحم بعد ذلك.

- زوج من العدسات القوية كفيل بأن يشفى عاشقاً.

- تستطيع المرأة أن تكون تصنع صداقة جيدة مع الرجل، لكن عليها أن تدعم هذه العلاقة ببعض البغض لتحافظ عليها.

- أشعر أن علىَّ أن أغسل يدى كلما سلمت على إنسان متدين.

- النساء... يرفعن ما هو مرتفع أكثر وأكثر... ويزدن ما هو منخفض انخفاضاً.

- كل المصداقية وكل الضمير وكل أدلة الحقيقة تأتى من الحواس فقط.

- الحياة جدل بين الذوق والتذوق.

- كل العلوم خاضعة لمهمة أن تحضر البيئة المناسبة لمهمة الفيلسوف، ليحل مشكلة القيم، ليحدد حقيقة ترتيب وتصنيف القيم البشرية.

- كل الأشياء خاضعة للتأويل، وأيا كان التأويل فهو عمل القوة لا الحقيقة.

- كل الأفكار العظيمة يمكن فهمها أثناء المشى.

- " كل الحقائق بسيطة"، أليست هذه كذبة مضاعفة؟

- عندما تحدق فى جهنم عميقاً، فإن جهنم تحدق فى عمقك.

- أكثر الأكاذيب شيوعا هى الأكاذيب التى نوجهها لأنفسنا... أن تكذب على الآخر فهذه حالة نادرة مقارنة بكذبنا على آنفسنا.

- نادرون أولئك الذين لا يتاجرون بأخطر اسرار أصدقائهم عندما يعجزون عن إيجاد موضوع للمحادثة.

- هل يفريك أسلوبى ولغتى؟

ـ ماذا. سوف تتبعنى خطوة فخطوة؟

ـ كن وفيا لك وحدك، كن أنت

ـ هكذا تكون قد تبعتنى- وديعا! وديعا!

ـ الناس الذين يثقون بنا ثقة تامة يعتقدون أنهم بذلك يحق لهم أن يحوزوا ثقتنا بهم. هذا تفكير غير سليم. لأن الهبات التى نقدمها لا تمنح أى حق.

ـ المتوحد يلتهم نفسه فى العزلة وفى الحشود تلتهمه أعداد لا متناهية.

ـ هناك شخص واحد لم يذق طعم الفشل فى حياته هو الرجل الذى يعيش بلا هدف.

ـ إنى أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائما أجد نفسى فقط، مع أننى لم أشتق إلى نفسى. لم يعد يأتى أحد إلىّ، ولقد ذهبت إليهم جميعا ولم أجد أحدا.

وقد قال مخاطبا أخته: إنما إذا ما مت يا أختاه لا تجعلى أحد القساوسة يتلو على بعض الترهات فى لحظة لا أستطيع فيها الدفاع عن نفسى. (ولكن لم تتحقق امنيته إذ تلا عليه القساوسة فى ساعة دفنه)

آرثر شوبنهاور

آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠ م) فيلسوف ألمانى، معروف بفلسفته التشاؤمية يرى فى الحياة شرًا مطلقًا فهو يبجل العدم ويرى فى الانتحار شيئا جيدا وقد كتب كتاب العالم فكرة وإرادة الذى وضع فيه زبدة فلسفته فلذلك تراه يربط بين العلاقة بين الارادة والعقل فيرى أن العقل أداة بيد الارادة وتابع لها.

مكان ولادة شوبنهاور

ولد فى الثانى والعشرين من شهر فبراير لسنة ١٧٨٨ م درس الفلسفة بجامعة جوتنجن (١٨٠٩ ـ ١٨١١ م)، ثم انتقل إلى جامعة برلين (١٨١١ ـ ١٨١٢م) حيث ختم دراسته بحصوله على الدكتوراة عن رسالته التى دونها تحت عنوان: (الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى) وهى رسالة فى العقل وصلته بالعالم الخارجى. مات أبوه منتحرا وهو فى

السابعة عشرة (١٨٠٥م) عاش بعد ذلك حياة شقية تعيسة بسبب خلافه مع أمه بسبب حياة التحرر من كل قيود الفضيلة التى عاشتها أمه بعد أبيه، وقد انتهى الخلاف بينهما إلى قطيعة كاملة حتى ماتت ولم يرها، وقد سبب سلوك أمه شعورا عنده بالمقت الشديد للنساء لازمه طوال حياته، فلم يرتبط بامرأة حتى مات. قام بالتدريس بجامعة برلين (١٨٢٠ ـ ١٨٣١م) ولم يكن موفقا ولا مقبولا من الطلاب، وقد عزا ذلك هو إلى غيرة الأساتذة الآخرين منه، وتآمرهم ضده ولم تكن كتبه تلقى رواجا ما سبب له إحساسا مضاعفا بالشقاء والتعاسة، لكن فى أخريات حياته، بدأت كتبه تروج والإقبال عليها يتزايد، فشعر بالسعادة والرضا. كان له بعض المال الذى ورثه عن أبيه، مكنه استغلاله هذا المال من الحصول على غرفتين بأحد الفنادق المتوسطة، عاش فيها طوال الثلاثين عاما الأخيرة من حياته، عاش هذه السنين فى هاتين الحجرتين، وحيدا بلا أم ولا زوج ولا ولد ولا أسرة ولا وطن، ولا صديق، سوى كلبه الذى أطلق عليه اسم (أطما)، وهو اسم يطلق على روح العالم، أو الروح الكلى لدى البراهمة، ولكن سكان الفندق والقريبين من شوبنهاور كانوا يسمون الكلب: (شوبنهاور الصغير).

فهو فيلسوف تشاؤمى ملحد، لقد لاحظ شوبنهاور أن الوجود يقوم على أساس من الحكمة، والخبرة، والغائية، وأن كل شىء فى الوجود دليل صادق على إرادة الفاعل، وقدرته، وحكمته. وخبرته، وإتقانه.

إن المزاج الفاسد لشوبنهاور ونزعة الحقد والكراهية التى تملأ نفسه، ثم الود المفقود، والعداء الموجود بينه وبين كل عناصر الحياة والأحياء، دفع به إلى اختيار نوعية معينة من الكتب، وكان اختياره منصباً على دراسة بوذا، ثم كتب الديانة الهندية، وكان من آثار ذلك أن ازداد شعوره بالكراهية للعالم، وتعمق لديه الإحساس بأن الحياة شر، وأن الحياة ليس فيها إلا الألم والمرض والشيخوخة والموت. والديانة الهندية تقوم على أن الحياة قائمة على أنواع من الشرور الطبيعية والخلقية.

فى الحديث عن غريزة الجنس، شوبنهاور له موقف خاص جداً من هذه الغريزة، وموقفه هذا كان أساساً لمواقف بعض الفلاسفة، وسنداً لمذاهبهم، وتحديداً مذهب فرويد فى علم النفس ومدرسته التى قامت على أساس من التركيز على دافع الجنس.

إن شـوبنهـاور يعلى من شـأن الدافع الجنسى لدى الإنسـان والحـيـوان، ويجـعل منه الركيزة الأساسية التى تدور عليها حياة الفرد والجماعة، بل يجعل منه الأساس الأوحد الذى تدور عليه الحيـاة عند كل الكائنات، وبخاصـة الإنسـان، ومن ثم فـإن الجنس هو مفتاح السلوك الإنسانى، وعلى أساس منه يمكن تفسير كل سلوك إنسانى من الألف إلى الياء.

مؤلفاتــــه

كتب شوبنهاور رسالته التى نال بها درجة الدكتوراة عام ١٨١٢م وكان الكتاب عن (الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى). وهو يقصد بالسبب الكافى علاقتنا بالعالم الخارجى وفهمنا إياه. ويرى أن السبب الكافى الذى يتحدث عنه يقوم على أصول أربعة هى: (علاقة بين مبدأ ونتيجة- علاقة بين علة ومعلول- علاقة بين زمان ومكان ـ علاقة بين داع وفعل). والصور الثلاث الأول تخص التصور النظرى، أما الصورة الرابعة فهى العمل. وهذه الأربعة هى التى ينشأ عنها تصورنا للعالم الخارجى، وانفعالنا معه. ثم أخرج كتابه الثانى وهو(العالم إرادة وتصور) أو (العالم إرادة وفكرة). وقد فتن بكتابه هذا حتى ظن إنه قد وضع فيه التصور النهائى للوجود والفكر. ولكن كتابه هذا لم يلق قبولاً، حتى أنه بعد ما يزيد على العشرة أعوام، أُبلغ شوبنهاور أن جزءاً من نسخ كتابه قد بيع ورقاً فاسداً تُلف به البضائع، فازداد تشاؤماً، وأرجع ذلك إلى مؤامرة تحاك ضده من جميع المفكرين والفلاسفة، وأنهم لا يفهمون فلسفته لأنه يكتب للأجيال القادمة، ثم قال: (إن كتابى هذا مثل المرآة، فإذا نظر فيها حمار فلا تنتظر أن يرى فيها وجه ملاك). ثم نشر كتاباً تحت عنوان: (الإرادة فى الطبيعة) (١٨٣٦م)، جمع فى هذا الكتاب من الأمثلة والشواهد الطبيعية ما ظنه أدلة على نظريته فى الإرادة الكلية، التى تحدث عنها فى كتابه السابق. وفى سنة (١٨٤١م) أصدر كتاباً بعنوان: (المشكلتان الأساسيتان فى فلسفة الأخلاق) وفى سنة (١٨٥١م) أصدر كتابين مهمين عن: (النتاج والفضلات). وقد بذل فيهما قصارى جهده، وعصارة فكره، ولكنه تلقى عشر نسخ منهما تعويضاً له عن مجهوده فى تأليفهما، فلم تكن مؤلفاته قد لقيت قبولاً بعد، وإن كانت فلسفته بدأت تلفت الأنظار.

وفى أخريات حياته بدأت فلسفته التشاؤمية تلقى اهتماماً لدى الأوساط، ما جعله يشعر ببعض الرضا فى خلال عام (١٨٥٤م). وفى ٢١ سبتمبر ١٨٦٠م جلس فى الفندق المتواضع الذى قضى فيه الثلاثين عاماً الأخيرة من عمره. وكان يتناول إفطاره، وبعد ساعة وجدته صاحبة الفندق لا يزال جالساً كما هو، فاقتربت تتفحصه فوجدت الحياة قد نبذته.

فلسفتــه

لقد قامت فلسفة شوبنهاور على الأسس الآتية: أولاً: أن الوجود عبارة عن المادة المطلقة، فليس فى الوجود سوى المادة، ثانياً: أن العلم عبارة عن (إرادة وفكرة). ثالثاً: الإرادة الكلية فى الطبيعة عنايتها تنصب على الحفاظ على الحياة فى الأنواع، ولذلك تهتم بالإبقاء على الأنواع فى النبات والحشرات والحيوان والإنسان، وهى فى اهتمامها بالنوع، لا تلقى بالاً إلى الأفراد الذين تطحنهم الآلام، ويعذبهم الشقاء، ويغرقون فى بحار المآسى والشرور. رابعاً: الموت هو عدو الإرادة الكلية، وهو الذى يحاول أن يقضى على الحياة والأحياء، ولكن الإرادة الكلية تهزمه عن طريق غريزة الجنس التى تدفع الأحياء إلى التزاوج والتناسل، وبذلك تعوض الإرادة عن طريق النسل ما يأخذه الموت، وتبقى الحياة والأحياء تحقيقاً لرغبة الإرادة الكلية. خامساً: الحياة كلها، بل الوجود كله شرور وأحزان ومشقات وآلام، وليس فى الوجود كله خير قط، ولا يعرف معنى السعادة، وأقصى ما يتصور من خير فى الوجود، أن تقل شروره نوعاً أو تخف آلامه هوناً. الشر والشقاء والتعاسة هى جوهر الحياة، وحقيقة الوجود، وهذه الأشياء هى الجانب الإيجابى فى الحياة، أما ما يسمى بالسعادة، أو اللذة، أو الخير أو غير ذلك، فليست أموراً إيجابية، بل هى أمور سلبية، بمعنى أن السعادة ليست إلا سلب الآلام، واختفاء الشقاء أو التخفيف منه قليلا، ومن ثم فلا وجود لشىء اسمه السعادة أو اللذة، ولكن هناك شقاء وتعاسة وآلام، قد تكون شديدة، وقد تخف قليلاً أو كثيراً، فيسمى الناس هذه الحالة سعادة أو لذة. سادساً: وسيلة الإرادة الكلية فى تنفيذ غايتها من بقاء النوع فى الإنسان أمران: العقل، والغريزة الجنسية.

سابعاً: عود إلى ما قرره فيلسوف التشاؤم، من أن الوجود كله شر. فالوجود شر، لأن الألم والتعاسة هما الشيء الإيجابي، وأما ما نسميه سعادة ولذة، فهو أمر سلبي، فلا يزيد على كونه سلباً للألم أو تخفيفاً منه للحظة، ثم تنتهي تلك اللحظة ليأتي الألم من جديد.

ثامنا: لكل ما تقدم من أدلة على أن الحياة آلام، والوجود شر ـ فيما يزعم شوبنهاور – فإن الفيسلوف يدعو إلى نبذ الحياة ـ ويرغب في الانتحار تخلصا من شقاء الحياة وشرورها. والفيلسوف ـ وهو يرَغب في الانتحار ويدعو إليه ـ يبين أن الموت في ذاته لا يسبب للإنسان ألما قط، ولكن الناس يتألمون من فكرة الموت أكثر مما يتألمون من الموت نفسه؛ لأن الإنسان لا يلتقي الموت أبدا، فكيف يتألم منه؟ إن الإنسان ما دام هو حيًا لم يمت، فهو لا يرى الموت ولا يلتقيه ومن ثم لا يتألم منه، فإذا ما انتحر الإنسان ومات، فإن الموت حين يجيء يكون الإنسان قد ذهب، وعلى ذلك فالإنسان يخاف من فكرة الموت، لكن الموت حين يجيء ويقع يكون الإنسان قد استراح من شقاء الحياة وآلامها، وتخلص نهائيا من الإرادة الكلية العمياء الشريرة التي لا عمل لها إلا ترغيبه في الحياة وإغراؤه بها ليظل يصلى شقاءها وآلامها.

مارتن هيدجر

مارتن هيدجر (٢٦ سبتمبر ١٨٨٩ – ٢٦ مايو ١٩٧٦) فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هُسِّرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذا فيها عام ١٩٢٨. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (١٩٢٧) دروب مُوصَدة (١٩٥٠) ، ماالذي يُسَمَّى فكرا (١٩٥٤)، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (١٩٦١)، نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية (١٩٨٢)، نيتشه (١٩٨٣).

تميز هيدجر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين، التي من أهمها: الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة. ومن أهم

إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيدا عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، ليطرح عوضا عنها أسئلة نظرية الوجود (الانطولوجيا)، وهى أسئلة تتركز أساسا على معنى الكينونة (Dasein)، ويتهمه كثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازى الألمانى.

لودفيج فيتغنشتاين

لودفيج فيتغنشتاين بالألمانية: (Ludwig Wittgenstein)، ولد فى (٢٦ أبريل، ١٨٨٩ ـ ٢٩ أبريل ١٩٥١) فيلسوف نمساوى.

ولد فى فيينا بالنمسا ودرس بجامعة كمبريدج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك وقد حظى بالتقدير بفضل كتابيه تتبع المنطق الفلسفى؛ تحقيقات فلسفية للذين نُشرا بعد وفاته. عمل فى المقام الأول فى اسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة العقل، وفلسفة اللغة. ينظر إليه عادة باعتباره من أهم فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين. اعتقد فيتغنشتاين أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء، كان لأفكاره أثرها الكبير على حركتين فلسفيتين هما: الوضعية المنطقية والتحليل اللغوى.

استقال فيتغنشتاين من منصبه فى كامبريدج فى عام ١٩٤٧ للتركيز على كتاباته. وقد خلفه صديقه يورى هنريك فون فريكت بمنصب الأستاذ. نزل فى دار الضيافة فى البيت كيلباتريك فى شرق ويكلاو فى عام ١٩٤٧ وعام ١٩٤٨. أنجز الكثير من أعماله اللاحقة على ساحل إيرلندا الغربى فى عزلة ريفية يفضّلها مع باتريك لينش. بحلول عام ١٩٤٩ عندما تم تشخيص حالته بأنها سرطان البروستاتا.

سارتر

جان-بول شارل ايمارد سارتر (٢١ يونيو ١٩٠٥ باريس - ١٥ أبريل ١٩٨٠ باريس) هو فيلسوف وروائى وكاتب مسرحى كاتب سيناريو وناقد أدبى وناشط سياسى فرنسى. بدأ

حياته العملية أستاذاً. درس الفلسفة فى ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. حين احتلت ألمانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر فى صفوف المقاومة الفرنسية السرية.

عـدل حياتـه

بعد الحرب أصبح رائد مجموعة من المثقفين فى فرنسا. وقد أثرت فلسفته الوجودية، التى نالت شعبية واسعة، على معظم أدباء تلك الفترة. منح جائزة نوبل للآداب عام١٩٦٤. تميزت شخصياته بالانفصال عنه وبدت وكأنها موضوعات جدال وحوار أكثر منها مخلوقات بشرية، غير أنه تميز بوضع أبطاله فى عالم من ابتكاره.

لم يكن سارتر مؤلفاً مسرحياً محترفاً، وبالتالى فقد كانت علاقته بالمسرح عفوية طبيعية. وكان بوصفه مؤلفاً مسرحياً، يفتقر أيضاً إلى تلك القدرة التى يتمتع بها المحترف بالربط بين أبطاله وبين مبدعيهم. كما كان يفتقر إلى قوة التعبير الشاعرى بالمعنى الذى يجعل المشاهد يلاحق العمق الدرامى فى روح البطل الدرامى.

تميزت موضوعات سارتر الدرامية بالتركيز على حالة أقرب إلى المأزق أو الورطة. ومسرحياته " الذباب" " واللامخرج" "المنتصرون" تدور فى غرف التعذيب أو فى غرفة فى جهنم أو تحكى عن طاعون مصدره الذباب. وتدور معظمها حول الجهد الذى يبذله المرء ليختار حياته وأسلوبها كما يرغب والصراع الذى ينتج من القوى التقليدية فى العالم التقليدى الذى يوقع البطل فى مأزق ويحاول محاصرته والإيقاع به وتشويشه وتشويهه.

وإذا كان إدراك الحرية ووعيها هو الخطوة الأولى فى الأخلاقية السارترية فإن استخدامه هذه الحرية وتصرفه بها – التزامه– هو الخطوة الثانية. فالإنسان قبل أن يعى حريته ويستثمر هذه الحرية هو عدم أو هو مجرد "مشيئ" أى أنه أقرب إلى الأشياء منه إلى الكائن الحى. إلا أنه بعد أن يعى حريته يمسى مشروعاً له قيمته المميزة.

فى مسرحيتيه الأخيرتين "نكيرازوف" (١٩٥٦) و"سجناء التونا" (١٩٥٩) يطرح سارتر مسائل سياسية بالغة الأهمية. غير أن مسرحياته تتضمن مسائل أخرى تجعلها أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى السياسة. فهو يتناول مواضيع مثل: شرعية استخدام العنف، نتائج

الفعل، العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والتاريخ. من مسرحياته أيضاً: "الشيطان واللورد" و"رجال بلا ظلال".

وقد ساهم أيضا فى إعطاء الجزائر استقلالها ووقف امام حركة بلاده الاستعمارية وكان قوله المشهور «السلام هو الحرية».

كارل ريموند بوبر

(٢٨ يوليو ١٩٠٢ فى فيينا - ١٧ سبتمبر ١٩٩٤ فى لندن) فيلسوف إنجليزى نمساوى المولد. متخصص فى فلسفة العلوم. عمل مدرسًا فى معهد لندن للاقتصاد. يعتبر بوبر أحد أهم وأغزر المؤلفين فى فلسفة العلم فى القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلا أن بوبر يصف نفسه بالإدارى. درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقا، الفلسفة وعلوم التربية. عام ١٩٢٨ حصل على درجة الدكتوراة فى مجال مناهج علم النفس الإدراكى. ١٩٣٠ تزوج، وبدأ كتابة أول أعماله، الذى نُشر فى صورة مختصرة بعنوان "منطق البحث" ١٩٣٤ وفى طبعة كاملة عام ١٩٧٩ بعنوان "المشكلتان الرئيستان فى النظرية المعرفية". ١٩٣٧ هاجر إلى نيوزيلندا حيث قام بالتدريس فى عدة جامعات هناك، وألف كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" ١٩٤٥ الذى اكتسب من خلاله شهرة عالمية ككاتب سياسى. أهم سمة تميز أعماله الفلسفية هى البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. ما بين عامى ١٩٤٩ ـ ١٩٦٩ عمل أستاذاً للمنطق والمناهج العلمية بجامعة لندن. حصل فى عام ١٩٦٥ على لقب "سير". كتبت عنه الدكتورة يمنى طريف الخولى وهى أول من قدمه للعالم العربى.

بيرتراند راسل

برتراند راسل (م.١٨ مايو ١٨٧٢ - و.٢ فبراير ١٩٧٠) فيلسوف ورياضى وكاتب إنجليزى يعد من أعظم الفلاسفة، حصل على جائزة نوبل عام ١٩٥٠ بالإضافة إلى نوط الاستحقاق ذى القيمة الكبيرة الذى قلده إياه الملك جورج السادس عام ١٩٤٩ وجائزة

سوننج من جامعة كوبن هاجن عام ١٩٦٠. كما كان ناشطا بارزا ضد الحرب وضد الامبريالية كما شجع التجارة الحرة بين الشعوب. وتميز بكونه ناقدا ساخرا بالإضافة إلى كونه عالم اجتماعى دقيقًا كتب ما يزيد على المائة كتاب والكثير من المقالات فى الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والدين والأخلاق والجنس. ويعتبر كتابه ألف باء النسبية من اروع ماكتب فى هذه النظرية العظيمة. مات وعمره نحو المئة عام فى سنة ١٩٧٠. ومن أعماله مبادى الرياضيات وتاريخ الفلسفة الغربية ومشكلات الفلسفة ومن أقواله "إن مبرر احترام الأطفال لآبائهم لا يعد أقوى من ذلك الخاص باحترام الوالدين لأطفالهم فيما عدا أنه عندما يكون الأطفال صغاراً يكون الآباء أقوى من الأطفال.

■ ■ ■

أفكار هيجلية
حول الفلسفة وتاريخها

في عام ١٨٠٧ انهى هيجل تأليف كتابه الشهير «فينومينولوجيا الروح» (أو علم ظواهر الروح/ العقل). ثم أصبح رئيس تحرير لإحدى الجرائد الألمانية. لكنه طُرد من هذا المنصب بعد سنة واحدة لأسباب سياسية. فقد كانت أفكاره ثورية أو تقدمية أكثر من اللازم. ثم ألّف كتاباً مدرسياً في عدة أجزاء بين عامي ١٨١٢-١٨١٦ تحت عنوان «علم المنطق». وهو ما يسمى أيضاً بـ «المنطق الكبير» مقابل «المنطق الصغير» أو "موسوعة العلوم الفلسفية".

تزوج هيجل عام ١٨١١ وولد له طفلان: الأول سيصبح أستاذ تاريخ، والثاني أصبح قساً بروتستانتياً.. نال هيجل منصباً جامعياً مهماً في جامعة هايدلبرغ عام ١٨١٦. وفي عام ١٨١٧ نشر كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». أو "المنطق الصغير" وعندما مات فيخته الذي كان يحتل كرسي الفلسفة في جامعة برلين حل هيجل محله عام ١٨١٨. وكان ذلك أكبر منصب يمكن أن يحلم به فيلسوف في ذلك الزمان. وعندئذ ازدادت شهرته وأصبحت عالمية تقريباً. ولكن البعض أخذوا عليه موقفه السياسي المحافظ واعتبروه بمثابة المفكر الرسمي للنظام الملكيّ البّروسيّ. وهكذا هاجمه الليبراليون الذين كانوا لا يزالون تقدميين في ذلك الزمان. ولكن بعد فترة من الزمن راح النظام نفسه يشتبه به. وعندئذ أصبح يتلقى الضربات من كلا الطرفين. وفي عام ١٨٢١ نشر هيجل كتابه "مبادئ فلسفة الحق". وفي عام ١٨٢٧ سافر إلى منطقة فايمار حيث استقبله جوته، ثم سافر بعدئذ إلى باريس حيث رحّب به فيكتور كوزان وبعض المثقفين الفرنسيين الآخرين.

مات هيجل بمرض الكوليرا عام ١٨٣١ وكان عمره واحداً وستين عاماً فقط. وبالتالى فإن كتبه عن الجماليات، وفلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، لم تنشر إلا بعد موته. يقول هولفيت: إن تلخيص فلسفة ضخمة كفلسفة هيجل أمر صعب جداً. فالمرء يخشى أن يشوه فكره إذا ما بسَّطه أكثر من اللزوم. كان هيجل يرى أن ما يتحقق فى التاريخ عبر الصراعات الدامية والأهواء البشرية المتعارضة والهائجة هو الروح/ العقل: أى العقلانية العميقة. فالتاريخ عقلانىّ على الرغم من أنه يبدو لنا فوضوياً، مليئاً بالحروب والظلم والقهر. وذلك لأن العقل هو الذى يحكم العالم والتاريخ بحسب النظرة الديالكتيكية لـ هيجل. فالتاريخ كان عقلانياً وسيبقى على الرغم من كل المظاهر الخادعة والتى تقول العكس. والتاريخ لا يمكن أن يفهمه إلا عقل الفيلسوف. كان هيجل يقول بالحرف الواحد: " ينبغى أن ننظر إلى التاريخ بعين العقل التى هى وحدها القادرة على اختراق المسطح المبرقش للأحداث اليومية." التاريخ يتقدم نحو المزيد من وعى الذات، هذا الوعى الذى يجعل الإنسان متحرراً من الضرورات. التاريخ يتقدم باتجاه المزيد من العقلانية، والأخلاق، والحرية. هذا هو طموح التاريخ النهائى والأخير. إنه يهدف إلى تحقيق السعادة للبشر على هذه الأرض، وكذلك تحقيق التقدم المادى والمعنوى. ليس هذا بعيداً عن البشر، بل بفعل البشر أنفسهم. البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، لكن ليس على هواهم، بل وفق ضرورات وشروط مادية عليهم وعيها وتجاوزها. حسب ما أضاف ماركس لاحقاً.

هل ينبغى أن نستنتج من ذلك أن الناس فى عصرنا أكثر عقلانية وأخلاقية وحرية مما كانوا عليه فى الماضى؟ لا. ولكن ما هو مضاد للعقلانية والأخلاق والحرية ما عادوا يتحملونه كما فى السابق، وإنما أصبحوا يشجبونه أكثر فأكثر. لنضرب على ذلك المثل التالى: عندما كانت الكنيسة الكاثوليكية تحاكم المفكرين فى القرون الوسطى أو حتى فى عصر النهضة وتعدمهم كما حصل لـ جيوردانو برونو وآخرين ما كان أحد يحتج على ذلك.

كانوا يعتبرونه شيئاً طبيعياً أو عادياً لأن الكنيسة معصومة ولا تناقش. ولكن عندما قتلوا المفكرين أو حتى الناس العاديين فى القرن الثامن عشر احتج فولتير على ذلك ومعه

كوكبة من المثقفين. وأما في القرن التاسع عشر فعندما أدانوا الضابط درايفوس بتهمة الخيانة العظمى وهو بريء فإن إميل زولا احتج على ذلك ومعه ليس فقط المثقفين وإنما جزء لا يستهان به من الرأى العام.. وهكذا نلاحظ أنه يوجد تطور على مدار التاريخ من قرن إلى قرن. واليوم أصبح الحكام فى الدول الأوروبية يخشون رأيهم العام إلى حد كبير. وبالتالى فالذين يقولون بأنه لا يوجد تقدم فى التاريخ مخطئون.

يقول هولفيت: بالنسبة لـ هيجل فإن التاريخ الكونى أو تاريخ العالم لا يهتم بالأشخاص الفرديين وإنما يهتم بالفرد الكونى أى بالشعب ككل وبروح هذا الشعب. وهذا ما ندعوه الآن بخصوصية الشعب الألمانى، أو الفرنسى، أو العربى الخ.. فكل شعب له روح جماعية هى شروط هذا الشعب وموقعه فى جدلية التاريخ العالمى. وجاءت الماركسية ومعها الفهم المادى للتاريخ أو ما سمى لاحقاً بـ "المادية التاريخية" لتطرح إشكالية "دور الفرد فى التاريخ".

منطق هيجل أو الديالكتيك الهيجلىّ هو ما يسميه هيجل نفسه بـ"نسق العلم" أو "منظومة العلم" والذى يشتمل على ثلاثة وجوه:

١- المنطق.

٢- الطبيعة.

٣- الروح/ العقل.

والمنطق يتضمن ثلاثة وجوه:

١- اللوغوس أو المفهوم وهو ما يسمى بـ "الكلمة" فى الفكر الدينى.

٢- الكينونة أو الكائن.

٣- الماهية.

تشمل مقولة الطبيعة ثلاثة وجوه:

١- الطبيعة الميكانيكية.

٢- الطبيعة الفيزيقية أو الفيزيائية.

٣- الطبيعة العضوية.

أما مقولة الروح/ العقل فتشمل:

١- الروح/ العقل الذاتى.

٢- الروح/ العقل الموضوعى.

٣- الروح / العقل المطلق (العرفانى) أو نفس الأمر إذا استعرنا التعبير الصوفى.

الكينونة أو الكائن كما لاحظنا إحدى مقولات المنطق وتشمل مقولة الكائن:

١- التحديد.

٢- القَدْر.

٣- القياس.

الماهية وهى تأتى من سؤال: ما هو؟ وهى المقولة الثانية للمنطق الهيجلىّ وتشمل:

١- الانعكاس إلى النفس وفيها.

٢- المظهر.

٣- الفِعلية أو الواقع الفعلى.

المقولة الثالثة من مقولات المنطق الهيجلىّ هى اللوغوس (الكلمة الصوتية) أو المفهوم، وهو أيضاً العقل أو المبدأ العقلانى فى الكون حسب الفلسفة اليونانية القديمة، وهو كلمة الله وهو المسيح فى الفكر اللاهوتى: فى البدء كانت الكلمة. جاء فى سورة آل عمران: ﴿إن الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم﴾ (آل عمران/٤٥). وفى سورة النساء: ﴿وكلَّم الله موسى تكليما﴾ (النساء/١٦٤)، وفيها أيضاً: ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾ (النساء/١٧١).

والكلمة نوعان: كلمة طيبة، وهى نفس الأمر أو معنى حقيقة الواقع. وكلمة خبيثة هى ضرب من الهوى والضلال؛ ﴿الم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة﴾ (إبراهيم/٢٤) ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض﴾(إبراهيم/ ٢٦) ويتكون اللوغوس أو المفهوم أو ناموس الكون من ثلاث مقولات .

باروخ سبينوزا

باروخ سبينوزا (بالهولندية: Baruch Spinoza) هو فيلسوف هولندى من أهم فلاسفة القرن ١٧. ولد فى ٢٤ نوفمبر ١٦٣٢ فى أمستردام، وتوفى فى ٢١ فبراير ١٦٧٧.

حياتــه

ولد سبينوزا فى عام ١٦٣٢م فى أمستردام، هولندا، عن عائلة برتغالية من أصل يهودى تنتمى إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجرا ناجحا ولكنه متزمت للدين اليهودى، فكانت تربية باروخ أرثوذكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّشة للمعرفة وضعته فى صراع مع المجتمع اليهودى. درس العبرية والتلمود فى يشيبا (مدرسة يهودية) من ١٦٣٩ حتى ١٦٥٠م. فى آخر دراسته كتب تعليقا على التلمود. وفى صيف ١٦٥٦ نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية فى أمستردام بسبب ادعائه أن الله يكمن فى الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هى عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة اللهّ. بعد ذلك بوقت قصير حاول أحد المتعصبين للدين طعنه. من ١٦٥٦ حتى ١٦٦٠ إشتغل كنظّارتى لكسب قوته. ثم من ١٦٦٠ حتى ١٦٦٣ أسّس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى. من ١٦٦٣ حتى ١٦٧٠ أقام فى بوسبرج وثم بعد نشر كتابه رسالة فى اللاهوت والسياسة سنة ١٦٧٠ ذهب ليستقرّ فى لاهاى حيث إشتغل كمستشار سرّى لجون دو ويت. فى سنة ١٦٧٦ تلقّى زيارة من الفيلسوف الألمانى "لايبنتز". توفّى سبينوزا ١٦٧٧ فى ٢١ أبريل.

غوتفريد لايبنتز

غوتفريد فيلهيلم من لايبنتز (أيضاً لايبنتز) (لايبتزغ يوليو ١ (يونيو ٢١ أو. إس.)، ١٦٤٦ -١٤ نوفمبر ١٧١٦ فى هانوفر) ألمانى فيلسوف، عالم طبيعة، عالم رياضيات، دبلوماسى، مكتبى، ومحامى.

يرتبط اسم لايبنتز بالتعبير "دالة رياضية" (١٦٩٤) التى كان يصف بها كل كمية مُتَعَلّقة بـ منحنى، مثل ميل المنحنى أو نقطة معينة على المنحنى.

يعتبر لايبنتز مع نيوتن أحد مؤسسى علم التفاضل والتكامل وبخاصة تطوير مفهوم التكامل وقاعدة الجداء، كما طور المفهوم الحديث لمبدأ انحفاظ الطاقة.

ديفيــد هيــوم

ديفـيـد هيـوم (باللاتينيـةDavid Hume) ولد فـى ٢٦ أبريل ١٧١١ - توفـى فى ٢٥ أغسطس ١٧٧٦) فيلسوف واقتصادى ومؤرخ اسكتلندى وشخصية مهمة فى الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندى.

اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين فى السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنجلترا مرجعا للتاريخ الإنجليزى لسنوات طويلة.

كان أول فيلسوف كبير فى العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيا من رفض الفكرة السائدة تاريخيا بأن العقول البشرية نسخ مصغرة عن "العقل الإلهى"؛ ارتبطت هذه الفكرة بالإيمان بقوة العقل البشرى على اكتشاف الحقيقة بما أنه موهبة إلهية. بدأ تشكيك ديفيد هيوم برفضه هذه "البصيرة المثالية" والثقة المشتقة منها بأن العالم هو كما يمثله البشر. وبدلا من ذلك رأى أن أفضل ما يمكن القيام به تطبيق أقوى المبادئ التجريبية والمفسرة الموجودة من أجل دراسة ظاهرة العقل البشرى، فبدأ بمشروع شبه نيوتنى "علم الإنسان".

قال عنه كانط، لقد أيقظنى هيوم من "السبات الدوغمائى".

تأثر ديفيد هيوم جدا بتجريبيين مثل جون لوك وجورج بركلى وبكتاب فرنسيين ويمفكرين إنجليز واسكتلنديين مثل إسحق نيوتن وساميل كلارك وفرانسس هتشون وآدم سميث وجوزيف بتلر.

■ ■ ■



الخاتمة

يناقش مفهوم العقلانية فى الساحة الفكرية تحت وطأة الجدل السياسى حول العلمانية والدين، حيث يحتكر الطرف العلمانى الحديث باسم العقلانية، على حين يقف الطرف الذى يدافع عن الدور الفعال للدين فى المجال العام بدوائره المختلفة موقف المتحفظ من العقلانية، إن لم يكن معاديا لها. وفى حين يرفع الفريق العلمانى شعارات الاستنارة، ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والدوجمائية، بل والتمسك بالخرافة، يتهم الفريق المنافح عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحى، وتقديم العقل على النص، والرغبة فى التحلل من القيم الأخلاقية والقواعد الشرعية.

هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة، ولن يتحقق هذا دون تعريف مفهوم العقلانية والقيام بعملية تحليل فلسفى عميق له، وهو ما سنسعى إليه هنا.

السياق الفلسفى

يمكن القول ابتداء بأن العقلانية ليست مذهبًا مغلقا يضم فريقًا من الأنصار، مثلما الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية؛ بل هى نزعة ومنهج فى التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل الفقهاء داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مُولين العقلَ مكانة محورية، سواء فى نظرية المعرفة، أو فى فهم العالم، أو -فى حالة الفلسفة والفقه الإسلامى- فى تحكيم الشرع والاجتهاد فى فهم الوحى وتنزيله وتطبيق السنة، وتأصيل بعديهما الإنسانى والاجتماعى فيما وراء سياقيهما التاريخيين.

فالعقلانية اقتراب فكرى يعتبر العقلَ مركزيًا فى توليد المعرفة الصحيحة، ويتحدد معنى "العقلانية" بحسب المجال الذى تنطلق منه، سواء أكان: نظرية المعرفة، أم الدين، أم

علم الأخلاق، أم المنطق، أم العلم الطبيعى والرياضى. ومع هذا يظل الاستخدامُ الأكثرُ شيوعًا للكلمة مرتبطا بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحيًا ونبوة) كمصدر للمعرفة.

وتعنى العقلانية فى مجال نظرية المعرفة ذلك المذهب الذى يرى أن المعرفة اليقينية لا بد أن تكون كلية؛ بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وضرورية؛ بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزومًا ضروريًا.

وترى العقلانيةُ الفلسفيةُ أن الكلية والضرورة، كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة، لا يمكن استنتاجهما من التجربة وحدها، وترى أيضا أن عمومية المعرفة الحقة تُستنتج من العقل نفسه؛ إما من التصورات المفطورة فى العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت)، أو من التصورات الموجودة فى صورة الاستعدادات القبلية للعقل التى تمارس التجربةُ تأثيرَها المنبه على ظهورها، لكن سمتى الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تُعطى لها قبل التجريب الواقعى، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة كما عند الفيلسوف الألمانى كانط (Kant (1724-1804م).

بهذا المعنى تقف "العقلانية" كفلسفة ومنهج فى مواجهة "التجريبية" التى ترى أن المعرفة اليقينية تنبع من التجربة لا من العقل، وهكذا فإن تميز العقلانية يتمثل فى كونها تنكر قضية أن الكلية والضرورة تنشآن من التجربة.

وأما فيما يتعلق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت بما يصعب معه -كما ذكرنا- اعتبارُهم مذهبا أو مدرسة فكرية متجانسة؛ فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى، أو يشير الوصف أحيانًا للقائلين بأنه لا يمكن الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانيا؛ مثل الفيلسوف ليبنتز، وأيضًا يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختبارا عقليًا، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين فى ضوء العقل، ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهما البعض.

العقلانية إذا ليست ضد الدين بالضرورة، فهى تيار واسع ومتنوع المشارب ومتفاوت فيما ينطلق منه من مسلمات وينتهى إليه من نتائج. وعلى سبيل المثال اعتقد اثنان من الفلاسفة العقلانيين اعتقادات متناقضة تمامًا، وأخذ كل منهما موقفًا مختلفًا عن الآخر بالكلية بشأن علاقة الدين بالعقل، ففى حين رأى لوك (Locke1632-1704م) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، فإن هيوم(Hume 1711-1776م) أنكر ذلك وقال بأنها غير قابلة للبرهنة.

وعليه يجب عدم الخلط بين العقلانية والتجريبية واختزالهما معًا باعتبارهما يمثلان المذهب الوضعى بالمعنى الذى يقابل الغيبى أو الدينى؛ إذ إن العقلانية تؤمن بأفكار عن الفطرة العقلية والرشد العام والمشترك فى حده الأدنى بين الناس، وهى أفكار من قواعد وأسس التكليف فى المنظور الشرعى، وعليها تتبنى المسئولية الفردية عن التزام التوحيد، بل هى مناط العبودية والحساب. فالتصنيف أعقد من ثنائية الوضعى فى مقابل الدينى التى نجدها فى معظم الكتابات الإسلامية السائدة، والتى قليلا ما تدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتنوعها بالعمق الذى فهمها به السلف من الفقهاء أو الفلاسفة المسلمين؛ فقد أكد بعض علماء السلف موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل فى موقفه من الدين مثل أبى بكر الرازى.

وجدير بالذكر أن مصطلح العقلانية كان يستخدم فى الفلسفة الغربية الحديثة لوصف الاتجاه المعارض للكهنوت المسيحى والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية - خطأ- فيعنى بها التماثل مع العلمانية أو مع الإلحاد. لكن من وجهة نظر علمية بحتة، لا تعنى العقلانية بالضرورة هذه المعانى المعادية للدين، بل إن فقهاء المسلمين تحدثوا عن التوفيق بين العقل والنقل قبل ظهور العلمانية الغربية وأطروحاتها العقلانية التى كان هدفها التشكيك فى المعرفة الدينية وتهميش دور الكنيسة المعرفى ودعم التفكير العلمى الطبيعى والوضعى إبان عصر النهضة. ويمكن القول بأن موقف ابن تيمية فى كتابه "درء تناقض العقل والنقل" دليل أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل فى حد ذاتها على موقف معاد للدين، ودليل على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول فى الفقه الإسلامى.

وهذا لا ينفى أن بعض العقلانيين كانوا بوضوح ضد الدين، لكن لا شك أيضا أن البعض الآخر يؤمنون بالدين، ويضعون الله تعالى فى قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحى ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة، بل نجد فلاسفة يذهبون إلى آن النهضتين الفكرية والمدنية والحضارة لا تقوم دون الدين؛ فجيمس ميل James mall - والد جون ستيوارت ميل-، الذى كان من أقطاب التنوير فى إسكتلندا، يؤكد الربط بين العقل والدين من ناحية، والدين والمدنية والفضائل المدنية من ناحية أخرى، ونجد جون لوك يؤكد أن من لا دين له لا أمانة له، ولا يمكن الوثوق به اجتماعيًا، وغيرهم كثير.

وعلى اساس هذا التمييز بين الرؤى المختلفة سوف نتناول رؤى العقلانية، موضحين طبيعة الاختلافات بين المدافعين عنها.

تطور العقلانية ومقولاتها الأساسية

العقلانية تيار له تاريخ طويل، وهى موقف لقطاع كبير من المفكرين، ولها جذورها فى الفكر الشرقى القديم، لا سيما فى مصر والهند. وقد بدأت كتيار فلسفى فى الفلسفة اليونانية، مع سقراط وأفلوطين. ولقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد مهاجميها، مثل الكندى والفارابى وابن سينا؛ الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامى والعقلانية اليونانية، وقد ذهب ابن رشد إلى آن العقل هو الأساس، وإذا ما وُجد بينه وبين الوحى تعارضًا فإنه ينبغى تأويل الوحى بما يجعله متفقًا مع العقل.

وفى العصر الأوربى الوسيط كانت العقلانية تتحرك داخل الدين، واتخذت عقائده مسلمات مطلقة، وصار العقل خادما للاهوت المسيحى، سواء لاهوت الأرثوذكسية اليونانية أو لاهوت الكاثوليكية الرومانية، واعتُبر العقلُ أداةً للدين، مثلما هو الحال عند أوغسطين (Augustin 354-430م)، وانسلم (Anselme1033-1109م)، وتوما الأكوينى (Aquinas 1225-1274م)؛ حيث كانوا يوظفون الفكر الفلسفى فى تبرير العقائد المسيحية، وفى الدفاع عنها ضد الشبهات والانتقادات.

وفى مطلع العصر الحديث، جاء ديكارت، الذى يعده الكثيرون أبا للعقلانية الحديثة لأنه -فى نظرهم- انطلق من الفكر العقلانى الخالص كمقدمة أولى استنبط منها الحقائق اليقينية، لكن فى رأينا أن القديس توما الأكوينى قد سبق ديكارت فى موقفه من الوحى المسيحى Christian revelation بوصفه مهيمنًا على العقل.

وقد ذهب سبينوزا (Spinoza 1632-1677م) إلى القول بمذهب وحدة الوجود؛ أى أن الله والعالم جوهر واحد، ووصل إلى ذلك بطريقته الاستنباطية العقلية الهندسية المعروفة عبر سلسلة من الاستدلالات. ومن العقلانيين فى القرن السابع عشر: جولينكس (Geulincx 1624-1669م)، ومالبرانش (Malebranche 1638-1715م)، وغيرهما من صغار الديكارتيين.

ومن أهم الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر الفيلسوف الألمانى ليبنتز (Leibniz 1646-1716م)، الذى ذهب إلى وجود توافق تام بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، ولا مجال عنده لأى نوع من التنافر بين كنهيهما؛ فالحقيقتان منسجمتان، لكن أسلوب التوصل إلى الحقيقة الدينية مغاير لأسلوب التوصل إلى الحقيقة العقلية؛ فالأسلوب الأول هو الوحى الخارق للأساليب الطبيعية، بينما الأسلوب الثانى هو الاكتساب العقلى المؤسس على طرق طبيعية. وهكذا ثمة طريقان أو أسلوبان، لكن الحقيقة واحدة، تأخذ تارة اسم الحقيقة الدينية تبعا لمنهج التوصل إليها، وتارة أخرى تأخذ اسم الحقيقة العقلية تبعا لمنهج التوصل إليها. وانطلاقا من هذا التوافق بين الحقيقتين يؤسس ليبنتز الإيمان على العقل، مع أنه فى أحيان كثيرة يرفع الإيمان فوق العقل ويعتبر العقل عاجزا عن فهم العقائد الإيمانية.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثامن عشر نجد هيوم، وهو نموذج من الفلاسفة الذين تناولوا بالنقد مفهوم الدين، وهو نموذج معاكس لديكارت، عقلانىٌّ فى مجال الدين، أما موقفه من نظرية المعرفة فمحل خلاف، ونكتفى هنا ببيان أن موقفه من الدين موقف نفى وإنكار لأى شكل من أشكال الدين!

وظهـر فى القـرن نفسـه الفيلسـوف الألمانى كـانط البـاحث عن منحًى لـلإيمـان، وقـد استطاع أن يطور مـذهبًا فلسفيًا فى الإيمـان الأخلاقى، وذلك على حسـاب إيمـان الوحى الغيبى.

وفى القرن التاسع عشر اتخذت العقلانية شكل المثالية المطلقة عند الفيلسوف الألمانى هيجل (Hegel 1771-1834م)، حيث يذهب إلى أن الوجود فى حقيقته روح تتطور فى التاريخ تطورًا جدليًا، وأن الروح اللانهائية أو الفكرة المطلقة غير المحدودة هى حقيقة الوجود وأساسه، وليس المادة. لذا فإنه وقف ضد الماديين الذين يعتبرون أن المادة أصل الوجـود، فـالمادة عنده مـا هـى إلا تجلٍّ من تجليـات الروح. ويرى هيـجل أن للكون روحًـا واحدة تتجلى فى عدة مـراحل متتـاليـة؛ حيث تنتقل الفكرة إلى نقيضها، ثم يتصـارع النقيضان ويتفاعلان، فتنشأ فكرة جديدة مركبة من الفكرة ونقيضها، وتستمر الحركة، حيث تمر الفكرة الجديدة بالمراحل الثلاث السابقة نفسها وهلم جرا. ومن هنا ففلسفة هيجل هى مذهب فى وحدة الوجود.

وقد وحد هيجل بين موضوع الفلسـفة وموضوع الدين، وهو المطلق أو اللامتناهى. لكن الاختلاف بينهما يكمن فى شكل التعبير؛ فالفلسفة تعبر بطريقة فكرية مجردة، والدين يعبر بشكل مجازى، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما.

ونظرا لاختـلاف العقلانيين فى تصـورهم لطبيعة العقل، ومن ثم اختلافهم فى النتائج التى توصلوا إليها خصوصا بشأن الدين، فإن معالم وأسس العقلانية متنوعة، ولكن يمكن إجمالها على النحو التالى:

- أولوية المرجعية العقلية: الفكرة الأساسية المشتركة بين العقلانيين فى نظرية المعرفة هى إنكار أن القوانين الموضوعية تستمد من الطبيعة، وأن استنباط شروط المعرفة اليقينية والمبادئ والبديهيات يكون من العقل وليس من الطبيعة.

- ارتباط مشكلة السببية بالعقل ارتباط جوهرى؛ لأن العقل فى نهاية التحليل يرتد بنيويا إلى السببية. وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوربية؛ حيث نجد أن

كلمة "Ratio" اللاتينية أو ما اشتق منها -مثل كلمة "Raison" الفرنسية و"Reason" الإنجليزية- تدل تارة على ملكة العقل، وتارة على علاقة السببية. ومن هنا فإن حديثنا عن السببية هو حديث عن العقلانية؛ لأن السببية بشرطيها الضرورية والكلية، تستنبط عند العقلانيين من العقل الإنسانى لا من الطبيعة. وهذا الرأى الجوهرى هو الثابت البنيوى الذى يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية المحضة التى ترى أن الروابط السببية والضرورة والكلية إنما توجد فى القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية، مستقلة استقلالا تاما عن العقل الإنسانى.

- الجدل بشأن خوارق الطبيعة أو المعجزات، وعلى سبيل المثال أنكر هيوم المعجزة، لأنها أمر خارق للطبيعة بقوله "لا يوجد دليل كافٍ على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذى إذا ثبت بهتانه كان فى حد ذاته أكثر إعجازا من الحادث الذى يحاول إثباته.. ولا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساسا لنظام من الدين"، فى حين قبلها البعض الآخر، وتوقف أمامها فريق ثالث بغير إنكار ولا إثبات.

مفهوم العقل فى الشريعة

إذا أردنا مقارنة ومقاربة قضية العقل بين الفلسفة والشريعة وجب أن نفرق بدقة بين مفهوم العقل فى الشرع، ومفهومه فى نظرية المعرفة فى المدارس الفلسفية.

فالإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها؛ إنه يرفض فقط العقلانية الجذرية -أو العقلانية الأصولية إذا جاز التعبير- التى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل. ويدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من اجل الوصول إلى الحقيقة. ويتجلى هذا بوضوح فى دعوة القرآن الكريم للتفكر، ومخاطبته لأهل العقول. والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة؛ إذ إن القرآن هو الرسالة، وهو نفسه البرهان عليها من حيث كونه معجزا لا يمكن الإتيان بمثله، فهو برهان مباشر. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياه الجزئية فى كل مرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقى لفحص هذه البراهين على أسس عقلانية فحصا موضوعيا

محايدا لدرجة توصل معها البعض إلى أن ثمة تشابها بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية، كما ذهب الغزالى فى كتابه "القسطاس المستقيم"، الذى بيّن فيه أن أصول القياس العقلى وأشكاله مستخدمةٌ فى الاستدلال القرآنى. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بوجود تشابه بين المادة القرآنية وبين الفلسفة العقلية فى انتهاج طريق البرهان، وفى هذا الصدد يقول عبد الله دراز: "إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة وبين الفلسفة، أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق وعن الفضيلة لا يكتفى دائما بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه".

ويطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقى؛ مثل إثبات أن الله تعالى واحد، ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض، وهنا يرتب القرآن قضية شرطية. كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾؛ فالعقل حجة وسند يعجز منكر القرآن عن استخدامه بشكل محكم ضد قضايا القرآن. وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التى تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

ولقد شدد القرآن على حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة فى عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحِجر، ويسمى العقل حِجْرًا؛ لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته. وأيضا من أسماء العقل: النُهية، والجمع نُهَى.

وعند ابن منظور، النهى: العقل، يكون واحدا وجمعا، والنُهية: العقل، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح. وفلان ذو نهية أى ذو عقل ينتهى به عن القبائح ويدخل فى المحاسن.

وقال بعض أهل اللغة: ذو النهية الذى ينتهى إلى رأيه وعقله. ومن مترادفات العقل فى مختار الصحاح القلب، وهو كذلك فى الاستخدام القرآنى. ومن أسماء العقل الفؤاد، وقد

يعبر عن القلب بالفؤاد. ويسمى العقل لبا؛ لأنه الذى يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه.

وقد أشار السرخسى فى "الأصول" إلى أن العقل عبارة عن "الاختيار الذى يبنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على أنه عاقل مميز، وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة. وقد قيل إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده".

وقد سمى الفلاسفة العقلانيون من المؤمنين للتوفيق بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذى يقول فى كتابه "فصل المقال" ما نصه: "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك.. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلُّب معرفتها به، فذلك بَيِّن فى غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى... وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارَها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه.. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أو أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها".

نقد وتقويم

إن أبرز انتقاد يمكن توجيهه إلى العقلانية كتيار فى نظرية المعرفة أنها لم تنتبه إلى أهمية التجربة فى تكوين المعرفة إلا مع الفيلسوف الألمانى كانط. وقد بالغت فى البحث عن اليقين خارج التجربة، وأغلب العقلانيين -لاسيما غير المعاصرين- نظروا إلى العقل باعتباره كيانا نهائيا ثابتا ومغلقا. ولا شك أن انغلاق العقل على ذاته يؤدى إلى الوقوع فى

الأوهام؛ إذ لا بد من مصادر أخرى للمعرفة، مثل الواقع والطبيعة والوحى والعلم التجريبى والرياضى والبصيرة.

والثغرة الأساسية فى موقف كثير من العقلانيين هى الاعتقاد فى ثبات العقل وواحديته، وقد وقع أفلوطين وأرسطو وديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط فى هذه الثغرة بإضفائهم الثبات المطلق على صورة العقل ومقولاته ومبادئه. وهذا التصور أثبتت نظرية المعرفة الحديثة قصورَه؛ لأن العقل كأة ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور، وفى كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد.

ومن الضرورى الا يتم تصنيف جميع العقلانيين فى موقفهم من الدين فى فئة واحدة؛ فالعقلانية تيار واسع ومتشعب، والمنتمون إليها لم ينتهوا إلى نتائج واحدة بشأن الدين؛ لأن العقلانية ليست بالضرورة ضد الدين -كما أسلفنا- فهى تركيبة متنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن، ومن ثم ينبغى الحكم عليهم فردا فردا وليس جملة واحدة.

ورغم أن القرآن الكريم يدعو إلي تفعيل العقل واحترام العلم والمنهج العلمي ويحض على البحث عن الأسباب للوصول إلى النتائج إلا أننا نرى الآن رده حقيقة عن هذه المفاهيم النبيلة فى مجتمعاتنا الإسلامية التى باتت تؤمن بقول الشاعر

أرى العقل بؤسًا فى المعيشة للفتى

ولا عيشة إلا ما حباك به الجهل

■ ■ ■

المصادر والمراجع



- فى العقائد والأديان، د. أحمد الحينى، ص٦٣ وما بعدها، ومدخل إلى الفلسفة، أ.د. أبو اليزيد العجمى، أ.د. السيد رزق الحجر، ص٦٢. ترجمة أنطون ذكرى، ص٢١ ومدخل إلى الفلسفة، ص٧٠

- (الفلسفة فى الشرق، ص٥٨).

- فضل الحضارة المصرية على العلوم، ص١١٩.

- أما الدكتور حسام محيى الدين الألوسى فإنه فى كتابه (بواكير الفلسفة قبل طاليس).

- مصادر فكر كونفوشيوس: كتاب الشعر كتاب التاريخ كتاب التنيرات كتاب الطقس.

- أهم مؤلفاته: المختارات - العلم العظيم - عقيدة الوسط - معالم فلسفته: - التفكير دون تعلم خطر - التعلم دون تفكير عدم - استعادة القديم - التاريخ السياسى - التمييز فى التاريخ - الطريق: التعلم والاعتناق

- جبرا ابراهيم جبرا (ما قبل الفلسفة.. الإنسان فى مغامرته الفكرية الأولى)

- مدخل إلى الفلسفة، ص٨١.

- تاريخ الإسلام فى الهند ص١٩ .

- الدكتور محمد خليفة حسن فى كتابه تاريخ الأديان ص٥٣.

- ول ديو رانت ، أريل ديو رانت، قصة الحضارة، ترجمة بقيادة زكى نجيب محمود

DASGUPTA، S.، Indian Idealism، Cambridge University Press، 1962.

GARRATT -، G.T. (ed.)، The Legacy of India، Oxford University Press، 1938.

LEVY -، J.، The Nature of Man According to the Vedanta، Routledge & Kegan Paul، London، 1956.

RADHAKRISHNAN -، S.، Indian Philosophy، vols. I & II، The Macmillan Company، New York، George Allen & Unwin، London، 1956.

RADHAKRISHNAN -، S.، The Hindu View of Life، George Allen & Unwin، London، 1954

-عمر فروخ، المنهاج الجديد فى الفلسفة، دار العلم للملايين بيروت، ط١ ـ١٩٧٠.

هذا عنوان كتاب "جورج جيمس" George james التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة.

الفلسفة فى الشرق، نقلا عن: المصدر السابق (مدخل إلى الفلسفة).

- صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمى، بيروت لبنان، ط٢ - ١٩٩٥.

- إقبال محمد، تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ت: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للنشر، ط٢، ١٩٦٨ .

- نقلا لصاحبه عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة، ص١٢ عن:

Carel Hanser Verlng 1968 ،et2 ،vol1 George Chistoph Lichtenber: "Schriften und brief " sudebrücher.J.885.

- على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الرباط، ط٧ ، ١٩٨٨.

- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات ج، الجزائر، ط٣، ١٩٨٣ ، ص٥٨ ، ٥٩.

- نقلا لصاحبه، عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة، عن:

p275. ،penguin books,1968 ،words and things ،Gellner .E

le ،les traducteurs dans l''histoir ،- Sous la direction de Jeam dolisle et tudith woodsworth persses de la l''unive".1995 p.100

- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، د(ط، س)، ص(٩٥، ٩٦).

le ،les traducteurs dans lhistoir ،- Sous la direction de Jeam dolisle et tudith woodsworth edition UNESCO.canda.1995 p.100 ،persses de la luniversité dottawa

- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، د(ط، س)،ص (٩٥، ٩٦).

-كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص٠٢ .

- نسبة إلى" يانوس" إله الأبواب والبدايات الجديدة عند الرومان.

-زقزوق محمود حمدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص١٢

- محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص ٠١

- بيصار محمد عبد الرحمن، تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية بيروت، ط ٢ ، ١٩٨٠.

- عبد الحميد عرفان، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٥.

- نقلا لصاحبه عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، عن الشهرستانى، الملل والنحل/١٥٧٢.

- نقلا لصاحبه محمد عابد الجابرى، الخطاب العربى المعاصر، عند صاعد الأندلسى، طبقات الأمم، مطبعة دار السعادة مصر، ص٧٠٠.

- انظر فى آراء الشعوبية والرد عليها عند ابن عبد ربه، العقد الفريد ٨٦/٢ والجاحظ، البيان والتبيان٢-/١٢٤٥.

- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مكتبة المثنى-٨- بيروت، طبعة أوفست ,د(س)ص٤٧٩.

- موقع أوراق عراقية.

- كما هو مذكور فى كتاب حمدى زقزوق، دراساته فى الفلسفة الحديثة، نقلا عن سارتر ، الوجودية مذهب إنسانى، تر: عبد المنعم حنفى القاهرة ، ١٩٧٧ ص١١.

1962. ،Cambridge University Press ،Indian Idealism ،S. ،DASGUPTA -

1938. ،Oxford University Press ،The Legacy of India ،G.T. (ed.) ،-GARRATT

،Routledge & Kegan Paul ،The Nature of Man According to the Vedanta ،J. ،- LEVY 1956. ،London

،The Macmillan Company ،vols. I & II ،Indian Philosophy ،S. ،- RADHAKRISHNAN 1956. ،London ،George Allen & Unwin ،New York

،London ،George Allen & Unwin ،The Hindu View of Life ،S. ،- RADHAKRISHNAN 1954

- د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، الجزء الثانى، مادة جون لوك، ص ٢٧٢ - ٢٧٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

The Cambridge Companion to Locke (Cambridge: Cambridge ،Vere Chappell PP. 18 - 24. ،1994) ،University Press

،A History of English Philosophy (Cambridge at the University Press ،W. R. Sorley PP. 101 - 111. ،1937)

in: Chappell (ed.), ، Roger Woolhouse: Locks Theory of Knowledge

Edited and Abridged by A. ،An Essay Concerning Human Understanding ،John Locke 1973). ،London ،D. Woozley (Fontana Library

PP. 5 - 8. ،Op. Cit. ،in: Chappell (ed.) ، J. R. Milton: Locks Life and Times

P. 68. ،An Essay Concerning Human Understanding ، Locke

PP. 89 - 91. ،1955) ،John Locke (Oxford: The Clarendon Press ، Richard Aaron

PP: 123 - 124. ،An Essay Concerning Human Understanding ، Locke

in Chappell . ،Jonathan Bennett: Lockes Philosophy of Mind

Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding ،Jonathan Lowe PP. 18 - 24. ،1995) ،(London: Routledge

1997) ،An Essay Concerning Human Understanding (London: Penguin Books ،Locke

Descartes to Kant (London: ،Classical Modern Philosophers ،Richard Schacht PP. 3-5. ،1984) ،Routledge and Kegan Paul

Translated ،in the philosophical works of Descartes ،Descartes,Meditations on Metaphysics vol. ،1975) ،by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (London: Cambridge University Press P. 148. ،I

ديكارت: المقال عن النهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٩٠.

- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١ هـ.

-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان الندوى، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبى، بمباى، المطبعة القيمة، ١٩٤٩م.

- ابن تيمية، شرح العمدة، تحقيق د. سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣ هـ.

- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١.

DASGUPTA، S.، Indian Idealism، Cambridge University Press، 1962.

- GARRATT، G.T. (ed.)، The Legacy of India، Oxford University Press، 1938.

- LEVY، J.، The Nature of Man According to the Vedanta، Routledge & Kegan Paul، London، 1956.

- RADHAKRISHNAN، S.، Indian Philosophy، vols. I & II، The Macmillan Company، New York، George Allen & Unwin، London، 1956.

- RADHAKRISHNAN، S.، The Hindu View of Life، George Allen & Unwin، London، 1954

- ج هـ. بريستيد، تطور الفكر والدين فى مصر القديمة، ترجمة زكى سوس.

وإليوت سميث، تاريخ التحنيط فى مصر، ص٤١، ود. مختار ناشد، فضل الحضارة المصرية، ص١١٩، الفلسفة فى الشرق، (ص٥٨).

- محمد عابد الجابرى ، تكوين العقل العربى.

- محمد عابد الجابرى ، بنية العقل العربى.

- موسوعة روتليدج

- موقع الفلسفة الإسلامية

- الفلسفة الإسلامية من موقع www.ottobw.dds.nl

- سقراط من wsu.edu

- أناكسيمين

- أفلوطين من موسوعة ستانفورد

- محاضرة عن علم الكلام

- علم الكلام من السنة إنفو

- الكلام من الشيعة كوم

- الكندى

- الرازى من موقع الفلسفة الإسلامية

- ديبور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام.

- مقال د. زنيبر ضمن أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية، الرباط ١٩٨٠.

B. Madkour L_organon d_Aristote dans le monde Arabe

ـ إبراهيم بيومى مذكور فى الفلسفة الإسلامية

ـ محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة بيروت ١٩٩٠، ص٣٨-٣٩

ـد. كمال عبد اللطيف ـ درس العروى ـ ومؤلف: أسئلة الفكر الفلسفى فى المغرب.

ـ د. محمد سبيلا الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر ٢٠٠٠.

ـ أبو ريان، محمد على (٢٠٠١)،الفلسفة ومباحثها، ط٤، دار المعرفة الاجتماعية، الاسكندرية.

ـ أبو العينين، على خليل مصطفى٠(٢٠٠٢)٠الأصول الفلسفية للتربية قراءات ودراسات،ط١، دار الفكر العربى، القاهرة.

- جمنينى نعيم محمود٠(٢٠٠٤)٠الفلسفة وتطبيقاتها التربوية، ط١، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان٠

-على سعيد إسماعيل (٢٠٠٠) الأصول الفلسفية للتربية،ط١، دار الفكر العربى، القاهرة.

- على سعيد إسماعيل (٢٠٠١) فقه التربية مدخل إلى العلوم التربوية، ط١، دار الفكر العربى، القاهرة.

- ناصر،ابراهيم٠(٢٠٠٤)٠فلسفات التربية، ط٢، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان.

-ناصر،ابراهيم٠(٢٠٠٤)٠أصول التربية الوعى الإنسانى، ط١، مكتبة الرائد العلمية، عمان.

■ ■ ■



تاريخ الفلسفة

من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة



الدائـرة هى أكـمل الأشـكال الهندسـية هكـذا اتفق علماء الرياضيات وتأتى الفلسفة لتشكل الدائرة الأكمل لكل العلوم المادية التى تصنع الحضارة كالرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيرها.

إن تفعيل العقل وتنشيط التفكير العلمى هما ركنا علم الفلسفـة ولقد حظيت الفلسفـة اليونانية بالنصيب الأكبر ولكن هذا خطأ شائع لأنه قد سبقتها فلسفات اقتربت كثيرا من النضج فى مصر القديمة والصين والهند وعند المليسيين والأيونيين وهذا الكتاب يؤرخ للمدارس الفلسفية وللفلاسفة من قبـل سـقراط وحتى الآن مـرورا بالفلسفـة الإسلامية وفلسفـة العصـور الوسـطى والنهضـة وعصر التنوير وحتى يومنا هذا.

إننا نقـدم هذا الكتاب للمتعلمين والمثقفين والباحثين لندرة هذا النـوع من الكتب وينفـرد هذا الكتـاب بحيادية الطرح والتدقيق فى كل كبيرة وصغيرة.

فى تاريخ الفلسفة بالإضافة لسهولة الأسلوب واللغ
نتوقع أن يكون هذا الكتاب إضافة مشرقة وثمينة فى
الإنسان العربى الذى نؤمن به ونحترمه ونقدره.



